Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

+ *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.

+ *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.

+ *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.

+ *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página `http://books.google.com`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

H. c.
o
179a

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Römiſche Kirche

und

ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma

in den erſten drei Jahrhunderten.

Nach den Quellen auf's Neue unterſucht

von

H. Hagemann,
Profeſſor der Theologie in Hildesheim.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1864.

Digitized by Google

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Digitized by Google

Vorwort.

An Zeugnissen für den faktischen Bestand des Primats in der Kirche hat es zu keiner Zeit gefehlt: auch aus den ersten drei Jahrhunderten der Kirche sind sie in genügender Fülle und mit wünschenswerther Klarheit vorhanden. Achtet man dagegen auf die einzelnen Thatsachen, auf die besondern Fälle, wo aus Anlaß von großen Controversen und theologischen Kämpfen das entscheidende Eingreifen des Primats erforderlich wird, so kann man sich nicht verbergen, daß in dieser Beziehung zwischen den Darstellungen der ersten Jahrhunderte der Kirche bis auf das Concil von Nicäa und den Darstellungen der spätern Zeit eine auffallende Verschiedenheit obwalte. Nach dem Concil von Nicäa häufen sich die einzelnen Fälle, wo erwiesenermaßen das Urtheil der römischen Kirche den Ausschlag gab, in immer größerer Zahl und in wachsender Bedeutung. Vor dem Concil von Nicäa begnügt man sich meistens, durch die Zeugnisse der Tradition im Allgemeinen die Thatsache zu constatiren, daß der Primat der römischen Kirche in der ganzen christlichen Welt anerkannt und der Grundsatz ihres höhern Vorrangs unbestritten gewesen sei. Einzelfälle, in welchen der Spruch der römischen Kirche endgültig entschied, weiß man entweder so gut wie gar keine namhaft zu machen, oder wo es geschieht, erscheinen sie in einem nicht unbedenklichen Zwielicht, wie die Entscheidung im Osterstreite, in der montanistischen Sache und in der Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Daß hier ein Mangel in der Darstellung, eine Lücke in der dogmatischen Beweisführung vorliege, braucht kaum gesagt zu werden. Diese Lückenhaftigkeit ist so gewiß vorhanden, als sie es wäre in einer Geschichte des römischen Kaiserreichs, welche sich allein darauf beschränken wollte, zu zeigen, daß wohl die kaiserliche Auctorität in allen Provinzen ehrfurchtsvolle Anerkennung gefunden habe, aber es im Einzelnen zu

Digitized by Google

schildern unterließe, wie von Rom aus das Reich geleitet und regiert worden sei.

Man könnte sagen, es erkläre sich dieses Mißverhältniß zwischen der Anerkennung des Grundsatzes als solchen und seiner praktischen Durchführung im Leben der Kirche hinlänglich aus dem größern Maße von Autonomie und Selbständigkeit, welches in diesen Jahrhunderten die hervorragendern Einzelkirchen gegenüber der Centralleitung durch den Primat besessen haben. Die hier vorausgesetzte Thatsache ist richtig; eine größere Selbständigkeit der Einzelkirchen bestand in diesen Zeiten wirklich, vielleicht in einem höhern Grade, als man gewöhnlich denkt. Allein die Lücke in der geschichtlichen Darstellung, auf welche soeben hingewiesen wurde, wird dadurch nur noch sichtbarer, noch augenscheinlicher, und eine Ausgleichung des daraus entspringenden Gegensatzes zwischen der Anerkennung einer Centralleitung und der Behauptung der eigenen Selbständigkeit der Einzelkirchen um so dringender nothwendig. Ist nämlich schon vor dem Concil von Nicäa der Primat der römischen Kirche eine überall feststehende Thatsache, so kann man unmöglich etwas Anderes daraus schließen, als daß Rom überall seiner kirchlichen Stellung gemäß verfuhr und in allen Fragen von Wichtigkeit seiner Stimme ausdrückliche Geltung verschaffte. Und andererseits, war die Selbständigkeit der Einzelkirchen eine so bedeutende, die ursprüngliche Triebkraft ihrer eigenen Entwicklung eine so gewaltige, so kann bei aller theoretischen Anerkennung des Primats dennoch in den praktischen Beziehungen zwischen beiden Theilen nicht immer volle Uebereinstimmung geherrscht haben; ein hartnäckiger Widerstreit und eine nicht geringe Menge von mehr oder weniger heftigen Conflicten mußte unausbleiblich die Folge sein, wie wir sie z. B. wirklich finden in dem Zusammenstoße des P. Victor mit Polykrates von Ephesus, des P. Stephanus mit Cyprian und Firmilian. Es mag die Gewalt dieser Conflicte in jenen Jahrhunderten häufiger und blutiger Verfolgungen vielfach gehemmt, gebrochen und abgeschwächt sein; ihre Ursachen wurden dadurch nicht aufgehoben, und mit der Ruhe kehrten auch die unerledigt gebliebenen Fragen wieder. Endlich jedoch muß aus diesen innern Kämpfen der Friede, aus dem Widerstreit der Einzelkirchen gegen ihr Haupt die Einheit der Gesammtkirche unter dem Primat hervorgegangen, und der Grundsatz von dem leitenden Ansehen des Stuhles Petri zur allgemeinen Anerkennung auch in dem Leben der Kirche gekommen sein. Folglich muß auch der durch diesen Widerstreit der Kräfte geweckte und durch die Reibung

Digitized by Google

der Gegensätze im steten Zuge gehaltene Entwicklungsgang der Kirche ein Bild der lebendigsten Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit darbieten, in dessen Mittelpunkte stets die römische Kirche kämpfend, siegend und zuletzt herrschend erscheint.

Wenn nun dennoch in den gewöhnlichen Darstellungen dieses innere Getriebe der Gegensätze weder in seinem ganzen Umfange, noch in seiner ganzen Stärke zum Vorschein kommt, oder wenn gar der Gegensatz unter die einseitige Beleuchtung des Parteigeistes gestellt und ungerecht zum Nachtheil des kirchlichen Primats ausgebeutet wird, so kann nur die so große Armuth an Quellen für die Geschichte der römischen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten das erstere Verfahren entschuldigen, das letztere wenigstens nicht unbegreiflich erscheinen lassen. Allein diese mildernden Umstände verlieren sofort ihre Kraft, sowie dem Mangel an Quellen abgeholfen und das geschichtliche Material in einem reichern Maße als bisher zugänglich geworden ist.

Darum ist die Vermehrnng der Quellen durch die Auffindung und Herausgabe der Philosophumena, einer gegen alle Häresien gerichteten Streitschrift aus dem ersten Drittel des dritten Jahrhunderts, mit ihrer wenn auch parteiisch gefärbten Darstellung des lebendigen und bewegten Treibens in der römischen Kirche unter den Päpsten Zephyrinus und Kallistus für die allgemeine Kirchengeschichte von so epochemachender Bedeutung. An der Hand dieser Schrift können wir uns nicht nur von den kirchlichen Zuständen in Rom in einem Zeitpunkte, welcher ungefähr zwischen der Gründung der römischen Kirche und dem Concil von Nicäa in der Mitte liegt, ein klares Bild entwerfen, sondern wir erhalten auch an der hier gebotenen Darlegung des Dogmas und der Disciplin der römischen Kirche, wenn man es versteht, sie von den Trübungen des Parteigeistes zu läutern, einen festen Anhaltspunkt für die Beurtheilung der Einzelkirchen und ihres Verhältnisses, in welchem sie mit ihrem Dogma und ihrer Disciplin zur apostolischen Hauptkirche gestanden haben, und einen sichern Maßstab, um daran die Beschaffenheit ihrer gegenseitigen Beziehungen, den Grad ihrer Uebereinstimmung und ihrer Divergenz ermessen zu können. Gerade in dieser Zeit, in der Epoche eines Irenäus, Hippolytus, Tertullian und Origenes befinden wir uns in einem Knotenpunkte der geschichtlichen Entwicklung, und indem es uns nun vergönnt ist, nach der Schilderung der römischen Kirche im neunten Buche der Philosophumena uns in den Mittelpunkt derselben zu versetzen, so muß von hier aus ein überraschendes Licht auf

Digitized by Google

die gesammte Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte ausströmen, zu deren Verständniß wir hier den Schlüssel erhalten.

Das bestimmte Vorgefühl von der ungemeinen Tragweite der neuentdeckten Geschichtsquelle ist denn auch ohne Zweifel der Grund, daß sofort nach dem Bekanntwerden der Philosophumena die Frage nach ihrem Verfasser in Deutschland, England und Frankreich mit so außerordentlicher Lebhaftigkeit aufgenommen und mit seltener Gründlichkeit und Ausführlichkeit erörtert ist. Nur Italien ist in diesem allgemeinen literarischen Wettstreit bis auf die neueste Zeit im Rückstand geblieben.

Dieser Sachverhalt ist der Anlaß zu der gegenwärtigen Schrift, welche es versucht, vielleicht in dieser Weise zum ersten Male, den Einfluß der römischen Kirche auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten ausführlich zu schildern. Sie ist, wenn dieß in einer Zeit, wo die Producte der Literatur so schnell reifen, noch zur Empfehlung gereichen kann, die Frucht zehnjähriger Arbeit.

Die Frage nach dem Verfasser der Philosophumena ist in ihr nicht von Neuem untersucht. Ich halte es für ein hinlänglich gesichertes Resultat der mit der größten Sorgfalt angestellten Kritik, daß Hippolytus, der Schüler des hl. Irenäus, Verfasser derselben sei. Es ist zwar darüber, daß ein Heiliger der Kirche Urheber dieser Schmähschrift auf den Stuhl des hl. Petrus sein soll, in Frankreich und in Italien viel Mißbehagen laut geworden; allein schon die wahrhafte Verzweiflung, mit welcher man nach den unwahrscheinlichsten Hypothesen greift, um dieses Schicksal vom hl. Hippolytus abzuwenden, und die reinste Unmöglichkeit, die Schrift mit halbwegs stichhaltigen Gründen einem andern Verfasser zu vindiciren, überhebt die Kritik der Nothwendigkeit, ihre Arbeit zu erneuern. Wenn Herr Cruice zuerst auf Tertullian, sodann einige Jahre später auf einen nicht weiter namhaft zu machenden Orientalen als Verfasser der Philosophumena gerathen hat, so legen diese höchst überraschenden Sprünge in der Kritik wohl Zeugniß genug für die Unmöglichkeit ab, von Hippolytus wegzukommen, wobei es sich, gelinde gesagt, doch wohl etwas seltsam ausnimmt, wenn derselbe Gelehrte sich berufen glaubt, der katholischen Wissenschaft Deutschlands eine Vorlesung über Hypothesensucht zu halten. Auf den Gang der Untersuchung haben die Remonstrationen des Herrn Cruice so gut wie gar keinen Einfluß gehabt; seine Schriften sind nicht einmal, was doch viel heißen will, in's Deutsche übersetzt wor-

Digitized by Google

den [1]. Nicht besser, wie mit den Hypothesen des Herrn Cruice, steht es mit der Annahme des römischen Jesuiten Armellini, daß Novatian die Philosophumena geschrieben habe, eine Vermuthung, von der ich mich bestimmt erinnere, sie schon 1852 aus dem Munde seines frühern Ordensbruders Passaglia gehört zu haben, der sie jedoch mit geringerer Zuversicht aussprach [2]. Selbst Hergenröther, trotz der offen eingestandenen Vorliebe für diese Hypothese, sieht sich doch durch die Macht der geschichtlichen Zeugnisse genöthigt, bei Hippolytus stehen zu bleiben [3]. Und dabei wird es auch wohl sein Bewenden haben, ohne daß es erforderlich sein dürfte, den in späterer Zeit mit der römischen Kirche wieder ausgesöhnten Martyrer Hippolytus aus dem Verzeichnisse der Heiligen zu streichen.

Man wird vielleicht die Kürze, mit welcher in dieser Schrift die Fragen der Disciplin behandelt worden sind, im Unterschiede von der größern, den dogmatischen Fragen gewidmeten Ausführlichkeit auffallend finden. Jene Kürze hat darin ihren Grund, daß ich mich in den praktischen Fragen nur auf den Kern der Sache beschränkt habe, wobei die Hervorhebung ihres innern Zusammenhangs für mich der Hauptzweck war, daß ich nicht allgemein bekannte Dinge wiederholen und zu dem ausgezeichneten Werke Döllingers über Hippolytus und Kallistus mich nur ergänzend verhalten wollte.

Von Vorarbeiten haben mir besonders dankenswerthe Dienste geleistet, außer dem genannten Werke von Döllinger, der zweite Band der Dogmatik von Kuhn und für einzelne Partien die Concilien-geschichte von Hefele. Wenn ich in manchen Punkten mit diesen Zierden deutscher Wissenschaft nicht einverstanden bin, so haben mich dazu, dem Zwecke dieses Werkes gemäß, lediglich wissenschaftliche Gründe bestimmt, was ausdrücklich zu erklären in unsern Tagen vielleicht nicht ganz überflüssig ist. Dem Werke des Herrn Cruice, der trotz seines großen Widerwillens gegen deutsche Wissenschaft einige Brosamen vom Tische derselben nicht verschmäht, kann ich Gleiches nicht nachrühmen, unge-

---

[1] *Cruice*, Études sur de nouveaux documents historiques empruntées à l'ouvrage récemment découvert des Philosophumena. Par. 1853. Und: Histoire de l'église de Rome .. de l'an 192 à l'an 224. Par. 1856.

[2] De prisca refutatione haereseon Origenis nomine et Pilosophumenon titulo vulgata. Commentarius *Torquati Armellini*, S. J. Romae 1862.

[3] Hergenröther, Hippolytus oder Novatian? (Oesterreichische Vierteljahrsschrift Jahrg. 1863. S. 289 ff.)

Digitized by Google

achtet des geräuschvollen, fast diktatorischen Tones, mit welchem es sich in die Literatur eingeführt hat, als wenn das Zeitalter eines freilich weniger anspruchsvollen Tillemont und der liebenswürdigen Mauriner in Frankreich noch in vollster Blüthe stände. Der leichtfertige Pressensé hätte nur Stoff zu Berichtigungen geben können [1]. Mein Hauptstreben war, nach den Quellen und soviel als möglich nur nach den Quellen zu arbeiten.

Soviel über Plan und Ursprung dieses Buches. Auf Einzelheiten des Inhalts gehe ich nicht ein; gerne werde ich zufrieden sein, wenn man den darin theils von Neuem aufgenommenen, theils zum ersten Male angestellten Untersuchungen einigen Werth für die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte beimessen wird. Nur allzu lange ist auf diesem Felde die katholische Wissenschaft im Vergleich zu ihrer bei weitem rührigern Gegnerin zurückgeblieben. Ich meines geringen Orts kann nur den lebhaften Wunsch bekunden, daß man, anstatt in den Vorhöfen der Wissenschaft durch unfruchtbare Principienkämpfe, die weder der Kirche noch der Wissenschaft frommen, die vorhandenen Kräfte zu verzehren, Alles vielmehr an den wirklichen Ausbau der Wissenschaft selbst in allen ihren Theilen setzen möchte. Belohnt genug werde ich sein, wenn dieses Buch ein bescheidenes Schärflein dazu beiträgt, die tiefe Ehrfurcht vor der apostolischen Mutterkirche in Rom zu erhöhen, von welcher jedes katholische Herz erfüllt sein soll.

---

[1] E. v. Pressensé, Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche. Deutsch von E. Fabarius. Leipzig 1862. 3 Theile.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—45
I. Die afrikanische Kirche 5
II. Die kleinasiatische Kirche 10
III. Die alexandrinische Kirche 25

Die römische Kirche.

Einleitung 46
I. Rom und die praktischen Fragen der Zeit 50
II. Rom und die wissenschaftlichen Fragen 78
1. Rom und die häretische Gnosis 78
2. Papst Zephyrinus und die Artemoniten 84
3. Papst Kallistus und die Patripassianer 90
4. Hippolytus und die römische Schule 104
5. Kallistus und die Lehre von der Incarnation 119
6. Die Lehrformel des Kallistus 126
7. Die Gegner des römischen Monarchianismus 133
8. Der Ditheismus des Hippolytus 137
9. Tertullian und sein Verhältniß zur römischen Kirche im Allgemeinen 142
10. Die Gegner Tertullians 147
11. Die kirchlichen Monarchianer Tertullians 160
11*) Tertullians Ditheismus 172
12. Praxeas und die Monarchianer; Hippolytus und Tertullian . 206
13. Wer war Praxeas? 234
14. Montanismus und Patripassianismus in Rom. Zephyrinus und seine Rathgeber 257
15. Origenes und die römischen Streitigkeiten. Stand der hierauf bezüglichen Untersuchung 276
16. Die kirchliche Stellung des Origenes. Seine Polemik gegen den Episcopat und Primat 283
17. Die von Origenes bekämpften Monarchianer und Ditheisten . 300
18. der eigene Standpunkt des Origenes 328
19. Das Dogma und die Schullogik 345

*) Durch Versehen ist diese Zahl im Buche doppelt gesetzt.

Digitized by Google

Seite

20. Novatians angebliche Schrift von der Trinität 371
21. Dionysius von Alexandrien 411
22. Das Lehrschreiben des Papstes Dionysius 432
23. Paul von Samosata 453
24. Der Ursprung des Arianismus 482
25. Die Lehre des Arius 501
26. Arius und Alexander und ihr beiderseitiges Verhältniß zu Origenes 530
27. Die Einheit der Kirche unter Leitung und Auctorität der römischen Kirche 550
28. Rom und das erste allgemeine Concil von Nicäa . . . 563
    a) Der Vorsitz auf der Synode 564
    b) Die dogmatischen Beschlüsse von Nicäa 571
    c) Die Beschlüsse über die Osterfeier und die Behandlung der Schismatiker 582
    d) Das Concil von Nicäa und der Primat des Papstes . . 589
29. Irenäus über den Primat der römischen Kirche 598
30. Die Gründung der römischen Kirche durch Petrus — eine Sage? 627
31. Rom und die apostolischen Kirchen 675

Digitized by Google

Die Römiſche Kirche.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Es ist nicht unsere Absicht, die Aussprüche der ältesten Kirchenväter über den Primat der römischen Kirche und ihren leitenden Einfluß auf das gesammte kirchliche Leben von neuem zu sammeln und ihre Beweiskraft zu untersuchen. Was der hl. Irenäus im zweiten Jahrhundert so klar und bündig ausgesprochen hat, daß die römische Kirche unter allen Kirchen apostolischen Ursprungs die erste und vorzüglichste sei, daß sie unter diesen Kirchen denselben Vorrang habe, wie unter den Aposteln Petrus und Paulus, und daß der Glaube dieser Kirche für den Glauben aller übrigen Kirchen entscheidend und maßgebend sei, ist auch die Sprache aller folgenden Jahrhunderte bei Allen, welche der Kirche mit aufrichtiger Treue ergeben sind. Wenn es sich aber so verhält, wenn Rom stets mit seiner Entwicklung an der Spitze der Gesammtkirche stand und in allen kirchlichen Fragen den Ausschlag gab, dann muß diese Kirche auch von einem eigenthümlichen Geist beseelt und mit einer besondern Gnadengabe des hl. Geistes, der die Kirche in alle Wahrheit leitet, ausgerüstet sein; dann muß in dieser Einzelkirche das Wesen der allgemeinen Kirche am treuesten sich ausprägen und in die sichtbare Erscheinung treten. Und umgekehrt, wenn nirgendwo so wie hier das Walten des hl. Geistes in solcher Stärke und Fülle sich offenbart; wenn nirgendwo so wie hier der kirchliche Glaube und die kirchlichen Grundsätze ihren treuen, vollen Ausdruck finden, dann ist für die übrigen Kirchen, soweit sie neben Rom ein selbständiges Leben gehabt und eine eigene Bahn der Entwicklung verfolgt haben, die Möglichkeit und die Gefahr gegeben, in einem höhern oder geringern Grade der Einseitigkeit zu verfallen und hinter der vollen Wahrheit entweder zurückzubleiben, oder, über sie hinausgehend, sie zu verzerren. Rom erscheint dann in der Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit des kirchlichen Lebens als der allgemeine Regulator, als die zugleich beharrende und bewegende, als

Digitized by Google

die erhaltende und zugleich neuschaffende Macht, als die wahre Lebensmitte der Kirche, durch welche die Einheit des Ganzen bewahrt und alle Theile aus der Gefahr der Vereinzelung und Abtrennung wieder in den allgemeinen Zusammenhang zurückgeführt und darin festgehalten werden.

Diesen leitenden Einfluß der römischen Kirche in allen Fragen des Glaubens und der Disciplin, welche die ersten Jahrhunderte bewegt und erschüttert haben, dieses ihr Einwirken auf das Leben der Einzelkirchen und auf den Entwicklungsgang, den diese genommen, an der Hand der Geschichte zu untersuchen, um mittelst dieser Untersuchung an bestimmten, unläugbaren Thatsachen jenen eigenthümlichen Geist, welcher der römischen Kirche innewohnt, und jene besondere Gnadengabe, die ihr zu Theil geworden ist, zu erkennen und so das Wesen dieser Kirche zu begreifen, diese Untersuchung ist eines der interessantesten geschichtlichen Probleme, dessen Lösung erst den wahren, unzweideutigen Commentar zu den Aussprüchen der Kirchenväter über den Primat der römischen Kirche liefert. Dürfen wir das Resultat dieser Untersuchung schon im voraus angeben, so wird die Geschichte mit dem Gewichte ihrer Thatsachen ein noch weit schlagenderes, gar keiner Mißdeutung fähiges Zeugniß für den kirchlichen Primat Roms ablegen, als die Aussprüche des kirchlichen Alterthums, oder vielmehr, um genauer zu reden, jene Thatsachen und diese Aussprüche werden unter einander sich ergänzen und gegenseitig ihre Beweiskraft bis zur Evidenz verstärken.

Es ist ein Friedenswerk gewesen, welches das erste Concil von Nicäa vollbracht hat, nicht etwa bloß in dem mehr politischen Sinne eines Konstantin, der die Einheit des Reiches nicht durch kirchliche Zwietracht gestört wissen wollte, sondern in einem viel höhern, kirchlichen Sinne ist zu Nicäa der Frieden geschlossen worden. Alle Fragen, welche in Nicäa zur Sprache kamen, nicht bloß die dogmatische Hauptfrage, sondern auch alle übrigen, wie die Frage über die Osterfeier, die Behandlung der Schismatiker, der Abgefallenen, die Gültigkeit der Ketzertaufe, sind hier im Sinne und nach den Grundsätzen der römischen Kirche entschieden worden, und wenn nun dieselben Fragen es waren, über welche sich die Einzelkirchen bis dahin mehr oder weniger unter sich und mit Rom entzweit hatten, so wurde in Nicäa die Versöhnung und das Friedenswerk unter ihnen zu Stande gebracht, alle einzelnen Theile verwuchsen auf das Festeste mit der römischen Kirche. An Rom, das mit seinem Glauben und seiner Disciplin den Entscheidungen des Concils von Nicäa vorausgeeilt war, haben alle übrigen Kirchen sich angeschlossen. In

Digitized by Google

uralten Uebersetzungen der nicänischen Canones, in den Erlassen von Kaisern aus dem fünften Jahrhundert und in den Aussprüchen päpstlicher Legaten auf dem Concil von Chalcedon treffen wir die Angabe, das Concil von Nicäa habe in seinem sechsten Canon den Primat der römischen Kirche bestätigt. Auf urkundliche Wahrheit kann diese Angabe keinen Anspruch machen, denn der sechste nicänische Canon handelt wohl von der Patriarchalgewalt der römischen Kirche, nicht aber vom Primat; aber eine ideelle Wahrheit, ein ganz richtiger Instinct in der Erfassung des nicänischen Concils liegt jener Angabe zum Grunde. Denn in Wirklichkeit ist die römische Kirche mit ihrer Lehre und ihrer Disciplin, mit ihrem höhern Ansehen also zu Nicäa durchgedrungen, und die Einzelkirchen haben, ihre Besonderheiten aufgebend, sich ihr hierin angeschlossen.

Wir betrachten also das nicänische Concil als den Schlußpunkt einer langen, drei Jahrhunderte umfassenden Entwicklungsreihe, während welcher die Einzelkirchen, die afrikanische, die kleinasiatische, die ägyptisch-alexandrinische Kirche, unbeschadet im Allgemeinen der kirchlichen Einheit, eine mehr oder weniger selbständige Stellung neben Rom behauptet haben, aber auch in Folge davon in eine mehr oder weniger einseitige Richtung und unvollkommene Ausprägung des Wesens der Kirche in den sichtbaren Formen gerathen sind, bis die volle kirchliche Einheit zu Nicäa hergestellt wurde, wo die Einzelkirchen mit der römischen zu einem lebendigen Ganzen zusammenwuchsen. Auch die römische Kirche war während dieses Zeitabschnittes einer Entwicklung unterworfen; auch in ihr wurden, wie in den Einzelkirchen, dieselben Fragen des Glaubens und der Disciplin aufgestellt und erörtert, aber ohne daß sie dabei in irgend eine einseitige Richtung gerieth und von dem geraden Wege abirrte. Hierin offenbart sich am schlagendsten ihre Ueberlegenheit, ihre kirchliche Führerschaft, und nicht irgend ein Zwang, sondern die unwillkürliche Anerkennung dieser Größe und Ueberlegenheit war es, was die Einzelkirchen bewegen mußte, in Rom ihre Lehrerin und Meisterin zu verehren.

Diese Sätze an der Hand der geschichtlichen Thatsachen zu erhärten, sowie mittelst derselben das Wesen der römischen Kirche in ihrer bewunderungswürdigen Universalität zur Erkenntniß zu bringen und Rom als den Einen lebendigen Mittelpunkt der gesammten Kirche begreifen zu lernen, das ist der Zweck der folgenden Untersuchung. Da wir aber dabei von der Voraussetzung ausgehen, daß die Einzelkirchen, sich selbst überlassen, mehr oder weniger auch in eine einseitige Entwicklung des kirchlichen Lebens verfielen, so haben wir zuerst einen Blick auf ihre Geschichte

Digitized by Google

zu werfen, um an ihnen im Ganzen und Großen die behauptete Thatsache nachzuweisen, ehe wir zur Lösung unserer Hauptaufgabe schreiten können.

Die Einzelkirchen, welche in Betracht kommen, sind die afrikanische, kleinasiatische und alexandrinische. Allerdings war das Christenthum in den ersten drei Jahrhunderten auch schon in Spanien, Gallien und Germanien verbreitet; aber für unsern Zweck, für die Frage nach dem eigenthümlichen Geist, welcher sich in den Einzelkirchen neben Rom in dieser Zeit gebildet hat, haben die dortigen Kirchen keine Bedeutung. Es fehlt ihnen im Ganzen das literarische und wissenschaftliche Leben, also gerade jenes Element, aus welchem der eigenthümliche Geist einer Kirche hauptsächlich erzeugt wird; und lassen sich auch, wie an der spanischen und gallischen Kirche, gewisse hervorstechende Eigenthümlichkeiten nicht übersehen, so sind sie doch hier nicht originell, sondern weisen auf die oben genannten Kirchen zurück, Spanien z. B. mit seiner rigoristisch strengen Disciplin in den Beschlüssen von Elvira auf die afrikanische, Gallien aber mit seinem Hauptrepräsentanten, dem hl. Irenäus, auf die kleinasiatische Kirche. Im Orient gelangt Syrien mit seiner antiochenischen Schule erst gegen Ende unseres Zeitabschnittes zu seiner großen kirchlichen Wichtigkeit, und Jerusalem arbeitet sich zum Theil erst in Folge der Bestimmungen des nicänischen Concils in späterer Zeit wieder zu größerer Bedeutung empor. Jedenfalls stehen die drei oben genannten Kirchen während der ersten drei Jahrhunderte im Vordergrunde des kirchlichen Lebens, und gerade von ihnen behaupten wir vorzugsweise, daß sie in ihrer Selbständigkeit eine mehr oder weniger einseitige Richtung genommen haben, wodurch der universelle Charakter des Christenthums getrübt und beeinträchtigt wurde, während die römische Kirche vor dieser Einseitigkeit nicht nur bewahrt blieb, sondern auch die einzelnen Elemente der Wahrheit, welche dort nach der einen oder andern Seite entstellt und verzerrt wurden, zu einem harmonischen Ganzen zusammenfaßte und auf das Schönste mit einander verschmolz, weßhalb in ihr der universelle Geist des Christenthums in seiner reinsten und edelsten Gestalt sich darstellt. Rom aber mußte über diese Einzelkirchen und ihre Sonderstellung siegen, sollte nicht die Einheit der Kirche in einer Vielheit von Einzelkirchen untergehen, und andererseits, so weit Rom nicht vermochte, die Einzelkirchen zu sich herüber zu ziehen und mit seinem Geiste zu erfüllen, war den letztern damit ein Keim der Absonderung, der Verkümmerung und des Verfalls durch Schisma und Häresie eingeimpft, der später seine

Digitized by Google

traurigen Früchte tragen mußte. Die feurige, flammende Lebenskraft der afrikanischen Kirche ist zuletzt in die wilde, fanatische Gluth des Islam aufgelodert. Das wilde Holz an der ägyptischen Kirche ist später zum Monophysitismus der koptischen Kirche ausgeartet. In Kleinasien fand besonders der Arianismus seinen Halt, und in den folgenden Zeiten ist es Syrien, von wo die Bildung einer eigenen Kirche mit nestorianischem Dogma ausging. Den Rest verschlang das große Schisma der orientalischen Kirche.

I. Die afrikanische Kirche.

Unter den Einzelkirchen wenden wir uns zuerst zur Betrachtung der afrikanischen Kirche. Unläugbar hat hier, und wenn man auch vorläufig nur einige der vorzüglichsten Repräsentanten derselben in's Auge faßt, einen Agrippinus, Tertullian, Cyprian und die Bischöfe der donatistischen Zeit, eine ganz besondere und eigenthümliche Entwicklung der christlichen Ideen stattgefunden, durch welche diese Kirche je länger, je mehr von dem wahren und allgemeinen Wesen des Christenthums sich zu entfernen drohte. Man kann sagen, daß in dem donatistischen Schisma der ganze particuläre Geist dieser Kirche sich zusammenfaßte, um sich in dieser Isolirung der einen und allgemeinen Kirche entgegen zu setzen. Erfaßt wurde hier das Christenthum mehr von seiner praktischen Seite. Es handelte sich um die Fragen: wie wird man vermittelst der Taufe in die Kirche aufgenommen und zu einem lebendigen Gliede derselben wiedergeboren? wie stellt sich dieses neue sittliche Leben in den Getauften dar in seiner ganzen verjüngenden Kraft? wie sind diejenigen zu behandeln, in welchen durch schwere Sünden, namentlich durch Abfall vom Glauben oder Fleischessünden, die ursprüngliche Kraft des christlichen Geistes wieder erstorben ist? und wie verhält es sich insbesondere in dem Falle, wenn ein solcher schwerer Sünder aus dem Priesterstande die Gnadenmittel der Kirche spendet? Alle diese Fragen sind offenbar aus einem und demselben Geiste entsprungen; eine und dieselbe Richtung, die ursprünglich eingeschlagen war, ist in ihnen beharrlich bis zur äußersten Grenze verfolgt, und all' dieses deutet darauf hin, daß gleich von vornherein hier das Christenthum von Einer Seite ganz besonders und ausschließlich ergriffen worden sei.

Wie die Pflanze von dem Boden, auf welchem das Samenkorn ausgestreut war, so nimmt auch das Christenthum von der Beschaffenheit des Geistes, welchen es durchdringen soll, seine eigenthümliche Beschaf-

Digitized by Google

fenheit und Färbung an. Oder auch es gleicht dem edeln Pfropfreis, das, auf den wilden Stamm gesetzt, die Natur desselben umwandelt und sich assimilirt. Ein solcher wilder Stamm war auch der afrikanische Volksgeist, welchem das Christenthum als edles Auge eingepflanzt wurde. In Männern, wie Tertullian, Cyprian, ganz besonders aber im hl. Augustinus zeigt er sich in seiner ganzen Reinheit, mit allen seinen Vorzügen und Schwächen. Glühende Sinnlichkeit, ein wilder, ungezügelter Drang der Leidenschaften, Uebermaß im Haß, wie in der Liebe bilden die Grundzüge desselben. Schwanken und Halbheit kennt er nicht; er gibt sich ganz und rückhaltlos an die eine oder andere Richtung hin. Er ist einer dämonischen Verkommenheit im Bösen, aber auch einer übermenschlichen Reinheit und Heiligkeit im Guten fähig. Rastlose Thätigkeit, die mit Ueberspringung aller Schranken geraden Weges auf das Ziel losstürmt, ist hervorstechende Eigenschaft. Hindernisse und Schwierigkeiten werden bei Seite geworfen oder mit zorniger Ungeduld ertragen. Ruhige Besonnenheit ist ihm lästig, wie dem feurigen Rosse der Zügel. Im thatkräftigen und entschlossenen Handeln bewährt sich der afrikanische Charakter am besten. Es erhellt, welche Wunder der sittlichen Wiedergeburt das Christenthum zu vollbringen vermochte, wenn es einem solchen Volksgeiste vermählt wurde. Brauchen wir erst hinzuweisen auf einen hl. Augustinus, in welchem der ganze wilde und unbändige Charakter des Afrikaners zur erhabensten und schönsten Sittlichkeit verklärt ist? Aber zwischen dieser wunderbaren sittlichen Höhe mit ihrer Gottinnigkeit, mit ihrem völligen Aufgehen im Dienste Gottes und dem Ideenkreise des Christenthums einerseits, und der überschäumenden sinnlichen Leidenschaftlichkeit des Naturzustandes andererseits liegt der Proceß der innern Umwandlung und Wiedergeburt mitten inne, durch welchen erst allmählich die verderblichen Kräfte ausgeschieden und die Natur zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit geläutert wird. Erst in der Niederung verliert der tosende Bergstrom seine zerstörende Macht und spendet Wohlthaten und Segen. Alles kommt also darauf an, daß dieser innere Scheidungsproceß zwischen den guten und schlechten Eigenschaften des afrikanischen Charakters seinen vollen, ungestörten, regelmäßigen Verlauf habe und die Krisis bis an's Ende überstanden werde. Wo das nicht der Fall ist, da dauert die innere Gährung fort, und zu den schönen und vortrefflichen Eigenschaften, welche so im afrikanischen Charakter entbunden werden, gesellen sich Schwächen und Leidenschaften aller Art, welche dem wilden Stamme der noch unerlösten Menschennatur angehören.

Digitized by Google

Wenn der Afrikaner Christ wurde, so faßte er seinen Glauben vorzugsweise als die Wurzel eines neuen Lebens auf. Die verjüngte Natur ist mit einem unaufhaltsamen Thatendrang erfüllt, als wäre ein neuer Frühling über eisige Seelen dahingezogen. Man denke nur an die schwungvollen Worte, mit welchen Cyprian seinem Freunde Donatus die Wirkung der empfangenen Taufe schildert. Er fühlt sich neugeboren, zu neuem Leben beseelt; der Leib besteht unverändert fort, aber Geist und Herz sind neu geschaffen. Von oben strömt ein heiteres, reines Licht in die entsündigte Brust; aus dem von oben geschöpften Geist entspringt für den schwachen menschlichen Geist eine wundersame Kraft; das Unmögliche erscheint jetzt als möglich und ausführbar; als irdisch zeigt sich, was früher im Fleisch geboren, im Dienste der Sünde lebte, und Gott geeinigt sei, was nunmehr der hl. Geist belebte (**Ep. ad Donat. c. 3**). Als neues Lebensprincip wurde darum das Christenthum fast einzig in der afrikanischen Kirche erfaßt, und ganz von selbst mußte sich daraus die Reihe jener oben angedeuteten Fragen ergeben, welche in ihr fast ausschließlich besprochen wurden: wie tritt man in diese Lebensgemeinschaft ein? wie gestaltet sich in ihr das Leben des Einzelnen? wie erhält man sich in derselben, oder wie kehrt man nach neuem Verderben in dieselbe zurück? Fragen dieser Art waren aber durch die besondern Zeitverhältnisse nahe gelegt und wurden darum um so eifriger ergriffen. Neben der christlichen Kirche stand im zweiten Jahrhundert und im Anfange des dritten die zahllose Menge gnostischer Sekten. Nicht selten traten solche, welche ursprünglich zu einer dieser Sekten sich bekannt hatten, zur christlichen Kirche über, und von selbst ergab sich alsdann die Frage: wie es mit ihnen zu halten sei, ob sie schon als getauft zu betrachten seien, oder ob sie jetzt erst die christliche Taufe empfangen müssen. Dann war das zweite und theilweise das dritte Jahrhundert eine Zeit schwerer Verfolgung; manche fielen im entscheidenden Augenblick vom Glauben ab, entweder vollständig, oder mehr oder weniger scheinbar, und es fragte sich, wie diese, in denen das christliche Leben erloschen oder wenigstens geschädigt war, nun von der Lebensgemeinschaft der christlichen Kirche zu behandeln seien. Zwischen der römischen und kleinasiatischen Kirche entstand die montanistische Streitfrage; sie war, da es auch hier um das Wesen der christlichen Sittlichkeit sich handelte, so geartet, daß unmöglich die afrikanische Kirche dabei theilnahmlos bleiben konnte. Das Band der Lebensgemeinschaft in der christlichen Kirche sind die Sacramente; auf ihnen beruht

Digitized by Google

das Heil der Gläubigen; wie aber steht es um diese Heiligkeit, wenn Priester, schwere Sünder, die Sacramente spenden? verwandelt sich nicht die Lebensgemeinschaft, in welche dadurch Klerus und Laien zu einander treten, in ihr Gegentheil, in eine Gemeinschaft der Sünde und des Verderbens?

Die Beantwortung dieser Fragen zog in der afrikanischen Kirche immer eine große Gefahr nach sich. Wie leicht war es möglich, daß die aufgeregten, zu Extremen geneigten Geister über die Wahrheit hinaus ihr Ziel verfehlten! Eine von der Leidenschaft eingegebene und geleitete Sophistik ließ eine ruhige Betrachtung der Wahrheit nicht aufkommen und verdunkelte die Klarheit des Geistes. Man ging von der Wahrheit aus, aber man verzerrte, übertrieb sie und fiel so in Irrthum. Niemand wird die Vordersätze bezweifeln, von welchen Tertullian bei Bestreitung der Gültigkeit der Ketzertaufe ausging (de baptismo 15). Die Häretiker, sagt er, haben mit dem kirchlichen Leben keine Gemeinschaft, sie sind Fremdlinge; schon die Beraubung der Kirchengemeinschaft bezeugt dieß. Folglich kann auch bei ihnen nicht gültig vorgenommen werden, was nur innerhalb der Kirche gültig ist. Ihr Gott und der Christengott, ihr Christus und unser Christus ist nicht derselbe, also auch ihre Taufe und unsere Taufe ist nicht dieselbe. Schon mit dem letzten Satze nähert sich die Argumentation dem Irrthum; sie wird aber völlig irrig, wenn der letzte Satz gleich dahin verschärft und übertrieben wird, daß die Häretiker, was sie nicht vollständig gültig haben, überhaupt nicht haben, man also auch von ihnen die Taufe nicht empfangen könne, da sie dieselbe an sich nicht besitzen. Daß zwischen der gänzlichen Nichtigkeit ihrer Taufe und den vollen Wirkungen dieses Sacramentes, welche nur innerhalb der Kirche eintreten können, noch ein Drittes in der Mitte liege, nämlich die Gültigkeit der Taufe, aber so, daß die volle Wirksamkeit derselben so lang zurückgehalten wird, als die Gemeinschaft mit den Häretikern dauert, dieß einzusehen, dazu fehlt es an der nöthigen Ruhe und Besonnenheit, und dieses Dritte wird wie von selbst im Eifer und in der Hitze der Erörterung übersprungen. Genau so verhält es sich auch mit den übrigen Fragen. Wer einmal schwer gesündigt hat, tritt damit aus der Gemeinschaft mit Christus heraus, die Verbindung mit ihm wird zerrissen. Was demnach geschehen müßte, um dieselbe wieder herzustellen, wäre eine Wiederholung der Taufe. Da aber diese unmöglich ist, weil es nur Eine Taufe gibt, so kann auch der schwere Sünder nicht wieder zu der sichtbaren Gemeinschaft mit Christus in der

Digitized by Google

Kirche aufgenommen werden; er bleibt für immer von ihr ausgeschlossen. Steht nun aber der schwere Sünder ein für allemal außer der Gemeinschaft mit Christus, so kann er auch, wenn er Priester oder Bischof ist, in Zukunft die Gnade Christi nicht mehr vermitteln; oder vielmehr, wer mit ihm in Verbindung tritt, nimmt dadurch auch an seinem geistigen Zustande, an seiner Sünde und seinem Verderben Theil. Es entsteht so eine Gemeinschaft von Unheiligen, von Sündern und Verbrechern, und die Heiligkeit der Kirche ist dahin.

Die montanistische Streitfrage ist nicht in der afrikanischen Kirche entstanden; aber nach dem Bisherigen begreift es sich leicht, daß einzelne Männer aus ihrer Mitte für die Montanisten Partei nahmen. Nichts lag näher, als daß sie bei der Strenge der sittlichen Forderungen, die sie stellten, und bei ihrer Ueberzeugung von dem gewaltigen Umschwung und der Kräftigung der menschlichen Natur, welche durch die Taufe bewirkt wird, auf eine Verwechslung des pflichtmäßig Gebotenen und des bloß Angerathenen verfielen. Auch die Lehre von dem nahen Weltende und die chiliastischen Träumereien, die daran sich knüpften, fiel in der afrikanischen Kirche auf einen fruchtbaren Boden. Bei der heißen Ungeduld, welche nur das Ziel, nicht den dorthin führenden Weg in's Auge faßte, und bei der sinnlichen Gluth, mit welcher man die Verheißungen des Christenthums sich ausmalte, war es nur zu natürlich, daß man das Ende der Welt in der nächsten Zukunft erwartete und den nun eintretenden Zustand der in Glauben und Reinheit der Sitten treu ausharrenden Christen in ganz sinnlicher Weise ausschmückte. Einmal mußte doch die von Christus ausgegangene Bewegung zu ihrem Ziele gelangen; einmal mußte doch Christi Reich auf Erden vollständig verwirklicht werden; einmal mußten doch die Gläubigen für ihre Ausdauer auch den irdischen Lohn erhalten und den Sieg über ihre Widersacher noch auf Erden erleben.

Je mehr solche Gedanken sich Bahn brachen, — und bei dem Geiste, welcher die afrikanische Kirche beseelte, geschah das nur zu leicht, — desto mehr mußte eine einseitige Auffassung und Gestaltung des Christenthums die Folge davon sein. Sie bezog sich vorzugsweise auf den Begriff der sichtbaren Kirche. Die Afrikaner sonderten sich auf das Strengste von den Häretikern ab; keine Gemeinschaft zwischen ihrer Kirche und der häretischen Genossenschaft findet statt; jede Brücke ist zwischen ihnen abgebrochen; die Häretiker stehen absolut außerhalb des Christenthums und der demselben verliehenen Gnadenmittel.

Digitized by Google

Fast noch schroffer sondert sich ein engerer Kreis von der katholischen Kirche ab, welche entweder den Sünder wieder aufnimmt, oder ihre sittlichen Forderungen nicht so hoch wie jener schrauben will. Die wahre Kirche besteht aus den sittlich Reinen und Heiligen, und die Heiligkeit der Kirche besteht nicht bloß darin, daß sie durch ihre unauflösliche Verbindung mit Christus, dem Quell des Lebens und der Heiligkeit, geheiligt ist, sondern darin, daß auch jeder Einzelne heilig ist und einer an der Heiligkeit des Andern theilnimmt. Die Controversen erstrecken sich in der afrikanischen Kirche besonders über den letzten Theil der **regula fidei**, über den hl. Geist und seine Wirksamkeit, die heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben. Damit aber entstand in Afrika überhaupt ein schismatischer Geist, der, von einer sektirerischen Heiligkeit und Vollkommenheit träumend, mit Hochmuth und Verachtung auf die katholische Kirche herabsah, sei es, daß man ihr einen niedern sittlichen Standpunkt anwies, wie die Montanisten thaten, oder daß man sie geradezu als eine unheilige Genossenschaft verabscheute, wie von den Donatisten geschah. Die afrikanische Kirche verirrte sich in Einseitigkeit und Extreme, und der universelle Charakter der Kirche ist in dieser Verzerrung richtiger Grundgedanken nicht mehr zu erkennen.

II. Die kleinasiatische Kirche.

Mit der afrikanischen Kirche in mehreren Punkten verwandt, aber sonst auf einer ganz andern Grundlage, nämlich der wissenschaftlichen Gnosis, ruhend, ist die Richtung der kleinasiatischen Kirche. In Kleinasien war vorzugsweise der Apostel Paulus als Verkündiger des Evangeliums aufgetreten, und seine Predigt hatte hier bei Heiden und Juden eine günstige Aufnahme gefunden. Die hellenistisch gebildeten Juden dieser Länder hatten mit ihrer bessern Kenntniß der griechischen Literatur und Philosophie vor allem die pharisäische Engherzigkeit abgelegt, welche der Annahme des Christenthums in Palästina so unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellte. Man hatte eine Verwandtschaft zwischen der jüdischen Offenbarung und den Wahrheiten der griechischen Philosophie anerkannt und sich bereits an den Gedanken gewöhnt, daß eine neue Religionsform, in welcher die Einseitigkeiten des Heidenthums und Judenthums getilgt seien, als universelles Band der ganzen Menschheit den frühern Particularismus verdrängen werde. Es hatte sich auf die-

Digitized by Google

sem Wege eine Art von Religionsphilosophie oder Gnosis gebildet, deren Grundgedanke war, die griechische Bildung und die jüdische Offenbarung stimmen in ihrem innersten Kern mit einander überein, und dieser Kern der Wahrheit ist bestimmt, als Religion der Zukunft das ganze menschliche Geschlecht zu umfassen. Das Christenthum, das ihnen der Apostel Paulus verkündigte, mochte ihnen in diesem Lichte erscheinen und unter diesen Voraussetzungen leicht von ihnen angenommen werden. Vor allem aber kam es darauf an, wie weit diese Judenchristen im Stande waren, sich über das bloß Temporelle und Rituelle am Judenthum zu erheben und den geistigen Inhalt desselben, wie er in das Christenthum und die Lehre des Apostels Paulus übergegangen war, klar und unbefangen zu erkennen. Ging ihnen aber diese Klarheit und Unbefangenheit ab, so mußten sie den wesentlichen Unterschied des Christenthums vom Judenthum verkennen und an die Stelle des erstern ein trübes Gemisch von jüdischen und christlichen Gedanken setzen, das ihnen nun als das wahre, ächte Christenthum galt. Es bildete sich bei ihnen daher eine Art von Geschichtsphilosophie, deren Aufgabe war, aus dem Judenthum heraus das Wesen des Christenthums als der universellen, auch das Heidenthum einschließenden neuen Religion zu begreifen. Eine Vergeistigung des Judenthums mußte so wohl im Princip zugegeben werden; blieb aber dennoch wegen des Traditionsprincips die jüdische Denkweise herrschend, so mußte sich aus diesem Verfahren ein jüdisch verzerrtes Christenthum ergeben. Die Grundzüge desselben werden uns bereits vom hl. Paulus in den Briefen an die Galater, Epheser und Colosser geschildert. Als Mittelpunkt derselben dürfen wir wohl die an den Eintritt des Gottesreiches geknüpften chiliastischen Träumereien betrachten. Denn nichts war für den Juden natürlicher, als mit der Erweiterung der jüdischen Nationalreligion zur Universalreligion der Menschheit auch den vollständigen Ausbau der jüdischen Theokratie in einem neuen Gottesreiche auf Erden zu erwarten. Ist, teleologisch betrachtet, jene neue Religion das absolute Ziel der geschichtlichen Entwicklung, so muß ja nun auch überhaupt der Zustand wirklich werden, welchen die Propheten als das Ende und die Vollendung der Zeiten geweissagt haben. Hymenäus und Philetus, zwei Zeitgenossen des Apostels Paulus, welche lehrten, daß die Auferstehung bereits geschehen sei, scheinen solchen Ansichten gehuldigt zu haben. Jedenfalls ist gewiß, daß bald nachher Cerinth seine ganz sinnliche und fleischliche Auffassung des tausendjährigen Reiches in Kleinasien vorgetragen hat, und der Evangelist Johannes sich genöthigt sah, solchen Ver-

Digitized by Google

kehrtheiten mit seiner Apokalypse entgegen zu treten. Eine fast unvermeidliche Folge von dem Fortwuchern solcher Auffassungsweise war die Bildung eines neuen Prophetenthums auf der Grundlage dieser Gnosis. Aus der Vergangenheit glaubte man mit voller Klarheit und Genauigkeit die Zukunft zu erschauen und malte sich dann dieselbe mit den glühendsten Farben der Einbildungskraft aus. Dieses falsche Prophetenthum hat nachher im Montanismus seinen stärksten Ausdruck gefunden; aber die Vorstellungen von einem tausendjährigen Reiche waren auch sonst so sehr mit der in Kleinasien herrschenden Auffassung des Christenthums verwachsen, daß nicht bloß Phantasten, wie Papias, sondern auch sehr nüchterne, einsichtsvolle Männer, wie Irenäus, sich der Gewalt derselben nicht zu entziehen vermochten. Der Abschluß der Geschichte durch ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden schien dem Letztern so sehr durch das Gesetz allmählicher Entwicklung und Vorbereitung des Höhern und Vollkommenen durch das Niedere und Unvollkommene gefordert zu werden, daß er gerade auf diese Betrachtung seinen Chiliasmus gründete. Mit solchen Erwartungen eines Zustandes sittlicher Vollendung verband sich sodann ganz von selbst ein strenger sittlicher Rigorismus. Nur die ganz Reinen, die ganz Vollkommenen, welche das Gesetz auch in seiner größten Schärfe erfüllen, können auf die Theilnahme an jenem zukünftigen Reiche hoffen, und tritt nun mit dem Reiche eine Vergeistigung der Menschheit überhaupt ein, so ist klar, daß von Allen, welche auf die Aufnahme in dasselbe rechnen, die strengste Asceſe geübt werden müsse, um den Geist von allen leiblichen Banden zu befreien. Nichts aber zieht den Geist mehr in die Abhängigkeit vom Leiblichen hinein, als der Geschlechtstrieb, der deßwegen ganz zu unterdrücken, und dessen Befriedigung auch nicht mehr in der gesetzlichen Form der Ehe zu gestatten ist. Aus ähnlichen Gründen ist auch der Genuß gewisser Speisen, namentlich der animalischen Nahrung, zu versagen. Strengere Judaisten forderten auch die Beobachtung der alttestamentlichen Speisegesetze überhaupt. Ruhte so diese neue Religionsgemeinschaft auf jüdischer Grundlage, so verstand sich die weitere Forderung der Beschneidung als des Bundeszeichens und die Beobachtung der jüdischen Feste, Neumonde und Sabbathe von selbst. Mit der ethischen Anschauung von dem Dualismus zwischen Geist und Fleisch ist nun aber auch schon ein Punkt berührt, durch welchen dieses gnostische Judenthum mit der griechischen Philosophie zusammenhängt. Auch Plato und die platonisirende Philosophie der spätern Zeit betrachtete den Leib als den

Digitized by Google

Kerker der Seele und stellte als sittliche Aufgabe die Forderung, daß die Seele sich so viel als möglich hier auf Erden von den Banden des Körpers zu lösen habe, um dereinst einer rein geistigen Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Aber nicht bloß hierin, auch in andern wesentlichen Punkten hatte man schon längst eine Verwandtschaft zwischen der alten, namentlich platonischen Philosophie und der jüdischen Offenbarung erkannt. Als ein solcher galt bereits seit Philo die Lehre von den Engeln und den platonischen Ideen als weltbildenden Mächten, und wie Plato einem untergeordneten Wesen, dem Demiurg, die Bildung der sinnlichen Welt überläßt, so nahmen nun auch diese Judaisten einen der Engel als den Weltbaumeister an. Von dem Weltbildner wird dann nothwendig der höchste Gott selbst zu unterscheiden sein, der, eigenschaftslos und absolut vollkommen, wie er ist, mit dem Endlichen und Natürlichen nicht in unmittelbare Berührung zu treten vermag, und demnach, um die Welt hervorzubringen, zuvor die weltbildenden Engel als Mittelwesen zwischen sich und der Materie in's Dasein ruft. Diese weltbildenden Engel führten dann auch im Judenthum und Heidenthum die Herrschaft über die Welt, bis Jesus von Nazareth geboren wird, mit welchem die Vergeistigung der Menschheit und damit auch die Vorbereitung auf die unmittelbare Herrschaft Gottes auf Erden beginnt. In dieser Erkenntniß und in einem dieser Erkenntniß gemäßen Leben besteht nun die Erlösung und die wahre Gnosis, die in ihren letzten Ideen sich wieder auf das Engste an den chiliastischen Ausgangspunkt anschließt. Diese jüdisch-hellenische Auffassung des Christenthums, in ihrer vollkommensten Gestalt uns bei Cerinth begegnend, bildet gleichsam die unterste Schichte in der häretischen Bewegung, welche später in der kleinasiatischen Kirche stattgefunden hat. Freilich in ihrer Gesammtheit sind diese Lehren alsbald von der Kirche als Irrthümer ausgeschieden und verworfen worden, aber die in ihnen liegenden Principien haben noch lange Zeit fortgewirkt und innerhalb der Kirche selbst neue Irrthümer hervorgerufen. Das gnostische Prophetenthum, die chiliastischen Erwartungen, der sittliche Rigorismus sind von neuem im Montanismus erwacht, und von ihm wird auch der weitere Zug bezeugt, daß er Neuerungen hinsichtlich der Feste und der Fasten vorgenommen habe. Die speculative Seite der frühern Gnosis war damit wohl abgethan, aber das mehr Praktische wurde dafür mit desto größerer Entschiedenheit festgehalten. Merkwürdig ist insbesondere auch das hier geltend gemachte Traditionsprincip. Gegen das Prophetenthum an sich haben bekanntlich die kleinasiatischen Bestreiter

Digitized by Google

des Montanismus nichts einzuwenden gehabt; sie stellen sogar von den Zeiten des Agabus und der Töchter des Apostels Philippus an eine ganze Reihenfolge von Propheten auf, zum Beweise, daß das prophetische Charisma nicht untergegangen sei. Sie wissen sich nur so zu helfen, daß sie die Prophetengabe des Montanus und seiner Begleiterinnen für dämonische Inspiration erklären, und Kennzeichen aufsuchen, an welchen diese Art der Inspiration von der göttlichen zu unterscheiden sei. Diese Geltendmachung des Traditionsprincips ist für die kleinasiatische Kirche überaus charakteristisch. Es spricht sich darin eine Engherzigkeit, ein zähes Festhalten des Bestehenden im Gegensatz gegen jede neue und höhere Ausgestaltung desselben aus, die uns namentlich in den kleinasiatischen Passahstreitigkeiten wieder begegnet und uns hier so unangenehm berührt.

Schon als Polykarp mit Anicet in Rom zusammentraf und beide sich über die Osterfeier besprachen, war der erstere nicht zu bewegen, seine Osterfeier aufzugeben, weil sie auf einer vom Evangelisten Johannes herrührenden Tradition beruhe, und es half nichts, daß auch Anicet sich auf die Tradition seiner Vorfahren im Amte berief. Man könnte meinen, das Gewicht der Gründe sei auf beiden Seiten gleich; erwägt man aber die Sache genauer, so zeigt sich, daß von kleinasiatischer Seite das Traditionsprincip mit ängstlicher, die freie christliche Auffassung des Osterfestes niederhaltenden Sorglichkeit geltend gemacht wurde, während römischerseits die Stabilität der Ueberlieferung wohlthätig durch eine dem Christenthum geziemende freiere Betrachtungsweise beschränkt wurde. Es handelte sich in dieser Zeit darum, der altjüdischen Osterfeier eine christliche Bedeutung und einen christlichen Charakter zu geben. Darüber bildeten sich in Kleinasien zwei abweichende Ansichten, welche ihrerseits wieder mit der römischen Osterfeier nicht im Einklange waren. An den jüdischen Gebräuchen und an dem, was Jesus nach den Synoptikern am 14. Nisan gethan hatte, festhaltend, sprach eine Partei sich dahin aus, daß in der Mahlzeit Christi und in der Einsetzung des hl. Abendmahls der specifische Charakter der christlichen Osterfeier gegeben sei. Die andere Partei dagegen, gestützt auf das Evangelium des hl. Johannes, wornach Christus am 14. Nisan als das wahre Osterlamm getödtet war, fand in der Todesfeier Christi den wahren Sinn des christlichen Osterfestes. Die christliche Osterfeier ist hier auf das Nächste in Verbindung mit der alttestamentlichen Osterfeier gebracht, und ein Moment derselben als Typus der christlichen Osterfeier aufgefaßt. Wie sorgfältig hier das

Digitized by Google

Traditionsprincip in dem Zusammenhange des Judenthums mit dem Christenthum beachtet wurde, geht unter anderem auch daraus hervor, daß man gewissenhaft das Datum des 14. Nisan bewahren wollte. Auch die römische Kirche ließ in dieser Frage das Traditionsprincip nicht außer Acht, aber verhielt sich zu ihm in einer viel freieren Weise. Ostern war für die Juden zugleich der Anfang der Ernte, und die Erstlingsgarben, die ersten Lebenszeichen der wieder erstandenen Natur, mußten geopfert werden. Diese Erstlingsgarben sind der römischen Kirche ein Typus von Christus, dem Erstling unter den Auferstandenen, und für sie ist daher Ostern das Auferstehungsfest des Herrn. Noch mehr war für sie dabei vielleicht maßgebend die Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten und an die symbolischen Beziehungen, welche diese zur Erlösung der Menschheit aus dem Aegypten der Sünde hat. Jedenfalls wurde die Idee des Osterfestes hier nicht nur tiefer erfaßt, insofern das Erlösungswerk nicht bloß in den Tod Jesu an sich, sondern in diesen und zugleich in die Auferstehung des Herrn gesetzt werden muß; noch mehr, die selbstbewußte christliche Freiheit zeigt sich auch darin, daß am Monatsdatum nicht festgehalten, sondern das Osterfest stets auf einen Sonntag, auf einen Tag nämlich verlegt wurde, welcher ohnehin schon der Erinnerung an die Auferstehung gewidmet war. In allen drei Fällen wurde also das Traditionsprincip geltend gemacht; aber wo dasselbe zugleich mit der größern, dem Geiste des Christenthums entsprechenden Freiheit geltend gemacht wurde, bedarf nach dem Gesagten keiner weitern Ausführung. Die kleinasiatische Auffassung ist ganz in Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Geiste jener Zeit, wo die Judaisten, offenbar auch im Interesse der Tradition, die Beobachtung der jüdischen Festzeiten, Neumonde und Sabbathe fordern konnten. Indessen dabei dürfen wir noch nicht einmal stehen bleiben. Alle drei Arten der Osterfeier stützen sich auf das Traditionsprincip. Sie mochten so eine Zeit lang unangefochten neben einander bestehen. Wurden sie aber einmal miteinander verglichen, so hätte man nicht im Zweifel sein sollen, welche von ihnen dem Geiste des Christenthums und dem Princip der Ueberlieferung gemäßer war. Die kleinasiatische, auf den Evangelisten Johannes sich stützende Osterfeier hätte, sollte man meinen, von selbst der römischen, auf das Ansehen der beiden Apostel Petrus und Paulus sich gründenden weichen sollen. Aber gerade das Gegentheil geschah bekanntlich. Als Papst Victor die Annahme der abendländischen Osterfeier von den Kleinasiaten unweigerlich forderte, widersetzte sich ihm Polykrates von Ephe-

Digitized by Google

sus, und zwar hauptsächlich vom Standpunkte der Tradition aus, auf das Heftigste. Sein Brief an Victor ist in dieser Hinsicht eines der merkwürdigsten Documente der kleinasiatischen Kirche und liefert den Beweis, wie hier schon jetzt das Traditionsprincip zu einem Stabilitätsprincip auszuarten drohte, welches auch dem minder Vollkommenen, dem Bessern zum Trotz, sein Dasein fristen soll (Euseb. h. e. 5, 24.). Die Bischöfe, sagt Eusebius, behaupteten mit großem Nachdruck, man müsse den ihnen von Alters her überlieferten Brauch beibehalten. Polykrates insbesondere erklärte in seinem Schreiben an Papst Victor, daß die Kleinasiaten (allein) den Tag unverfälscht, ohne Zusatz und ohne Schmälerung feiern. Dann führt er eine lange Reihe von Zeugen, deren Bedeutung er noch besonders hervorhebt, auf: den Apostel Philippus und dessen drei Töchter, den Evangelisten Johannes, den hl. Polykarp, den Bischof und Martyrer Thraseas, den Bischof und Martyrer Sagaris, den seligen Papirius und den Eunuchen Melito — diese alle haben das Passah immer am 14ten Tage nach der Vorschrift des Evangeliums gefeiert und sind nicht davon abgewichen, sondern immer der Regel des Glaubens gefolgt. Sodann beruft er sich auf die Auctorität seiner sieben Verwandten und auf seine eigene Auctorität, auf sein Alter, auf seinen Verkehr mit den Brüdern aus der ganzen Welt, auf seine genaue Kenntniß der hl. Schrift; er werde durch keine Drohungen sich schrecken lassen. Größere Männer als er (die Apostel) haben gesagt, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Endlich erwähnt er auch noch der anwesenden, zur Synode versammelten Bischöfe. Offenbar soll hier der Tradition zu Liebe das Bestehende aufrecht erhalten werden, trotzdem daß Vernunft und Christenthum für die bessere Praxis der abendländischen Kirche sprechen. Es gibt sich hierin eine steife Unbeweglichkeit kund, welche ein Hemmschuh für jeden gesunden Fortschritt zum Bessern wird, — die unberechtigte Uebertreibung eines an sich ganz richtigen und kirchlichen Princips. Sehr geeignet, diese Uebertreibung des Traditionsbegriffs bei den Kleinasiaten zu erläutern, ist auch der Brief des Firmilian von Cäsarea an Cyprian in der Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Papst Stephan hatte in einem strengen Tone in dieser Sache auf die Tradition verwiesen. Jede Neuerung war von ihm untersagt; die Tradition solle unverbrüchlich festgehalten werden. Mit dieser Geltendmachung der Tradition hatte er die Kleinasiaten bei ihrer empfindlichsten Seite angegriffen. Zu wiederholten Malen kommt daher Firmilian in seinem Schreiben an Cyprian gerade auf diesen Punkt zu sprechen.

Digitized by Google

Es scheint beinahe überhaupt seine Absicht zu sein, eben dieses stärkste Argument seines Gegners zu entkräften. Er bemerkt: die Römer (selbst) beobachten nicht in allen Stücken, was ursprünglich überliefert worden ist, und schützen daher vergebens die Auctorität der Apostel vor. Man kann sich davon überzeugen durch die Thatsache, daß in Bezug auf die Osterfeier und andere Punkte des Gottesdienstes (divinae rei sacramenta) bei ihnen manche Verschiedenheiten vorkommen, und daß in Rom nicht Alles so gleichmäßig, wie in Jerusalem beobachtet wird. Noch kurz zuvor hatte Firmilian ausgeführt, mit Unrecht mache der Papst die Tradition geltend, denn zu den Zeiten der Apostel, wo es die Häretiker, deren Taufe in Frage stehe, noch gar nicht gegeben habe, könne sich auch noch nicht eine darauf bezügliche Tradition gebildet haben. Er betont überhaupt die Selbständigkeit der Einzelkirchen mit ihren besondern Traditionen gegenüber dem Anspruch auf Alleinherrschaft für die römische Tradition. Dann aber will er darthun, das volle Gewicht der reinen Tradition sei allein auf Seite der Kleinasiaten, nicht bei den Römern, auch nicht bei den Afrikanern. Gegen Stephan nimmt er die Tradition für Kleinasien allein in Anspruch. Er argumentirt: die Gewalt der Sündenvergebung ist den Aposteln und den Kirchen, die von ihnen im Auftrage Christi gegründet sind, und den Bischöfen, die ihnen als ihre Stellvertreter nachgefolgt sind, verliehen. Nachfolger der Apostel sind wir (Apostolis successimus), ruft er mit Nachdruck und Selbstgefühl aus. Die Häretiker mit ihrem angemaßten Priesterthum und ihren unchristlichen Altären sind wie Kore, Dathan und Abiron. Es ist daher offenbare, handgreifliche Dummheit von Stephan, während er seiner bischöflichen Stellung so sehr sich rühmt und darauf besteht, die Succession von Petrus zu besitzen, auf den die Fundamente der Kirche gegründet sind, außerdem noch (durch seine Begünstigung der Häretiker) viele andere Felsen einzuführen und eine Menge von neuen Kirchen darauf zu erbauen. Mit Einem Worte, wie Firmilian wiederholt sagt, die angeblich römische Tradition ist eine rein menschliche, eine bloße Gewohnheit (consuetudo). Auf eine solche könnten sich allenfalls auch die Juden gegenüber dem Christenthum berufen. Aber die Wahrheit muß mehr gelten, und ihr Afrikaner könnt gegen Stephan wenigstens dieß vorbringen, daß ihr nach erkannter Wahrheit den Irrthum der Gewohnheit verlassen habt. Aber wir vereinigen mit der Wahrheit auch die Gewohnheit (haben die wahre, ächte Tradition) und stellen der Gewohnheit der Römer auch eine Gewohnheit, aber die der Wahr-

Digitized by Google

heit entgegen. Denn wir halten von Anfang an fest, was von Christus und den Aposteln überliefert worden ist [1].

Die Osterstreitigkeiten waren noch nicht beendigt, als von Smyrna aus eine neue, noch wichtigere Frage erst die kleinasiatischen, dann auch die abendländischen Kirchen, insbesondere die römische, in Bewegung setzte. Es war dieß die Frage nach der Einheit oder Monarchie Gottes, oder genauer die Frage, wie Christus als Gott sich zu Gott an sich verhalte. Novatian sagt, daß die von Noetus auf diese Frage gegebene Antwort das andere Extrem von der Lehre des Theodotus und der Artemoniten darstelle, welche die Gottheit Jesu im eigentlichen Sinne des Wortes läugneten und dieselbe höchstens im moralischen Sinne als Theosis bestehen ließen. Damit stimmt des Noetus eigene Antwort vor dem Presbyterium überein, als er endlich der Abweichung von der Kirchenlehre überführt wurde. Was thue ich denn Böses, rief er aus, wenn ich Christus verherrliche, d. h. ihn so wesentlich als Gott anerkenne, daß ich glaube, die Gottheit selbst, der Vater, sei in ihm Mensch geworden? (Hippolyt. c. Noet. c. 1). Er scheint damit auf eine andere Ansicht hinzuweisen, welche Christus entweder gar nicht, oder doch nicht in der vollen Bedeutung des Wortes als Gott gelten lassen wollte. Durch den Gegensatz gegen Theodotus wollte er seine eigene Lehre rechtfertigen. Auch Hippolytus sagt (c. Noet. c. 3), daß sich Noetus in der exegetischen Begründung seiner Lehre die entgegengesetzte Einseitigkeit von der des Theodotus habe zu Schulden kommen lassen. Gerade so einseitig nämlich wie dieser alle Aussprüche der hl. Schrift zusammengetragen habe, welche Christus als Menschen darstellen, habe Noetus die zusammengefaßt, in welchen Christus schlechthin Gott (ohne Unterschied vom Vater) genannt werde. Indessen könnte es immerhin sein, daß Hippolytus zu dieser Bemerkung durch eine Vergleichung zwischen der Lehre des Theodotus und des Noetus veranlaßt wurde, ohne daß bei dem letztern eine bewußte Opposition gegen Theodotus anzunehmen wäre. Wir wissen also nicht mit voller Gewißheit, wie Noetus zu seinem Irrthum gekommen sei; aber für unsern Zweck mag es auch genügen, wenn

[1] Quod quidem adversus Stephanum vos dicere Afri potestis, cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse. Ceterum nos veritati et consuetudinem jungimus, et consuetudini Romanorum consuetudinem, sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes, quod a Christo et ab Apostolis traditum est. Nec meminimus, hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper istic observatum sit etcet.

Digitized by Google

wir seine Lehre im allgemeinen Zusammenhang auffassen mit der großen wissenschaftlichen Bewegung, welche wir damals gleichzeitig in allen bedeutenden Kirchen wahrnehmen. In Gallien wie in Rom, in Carthago wie in Alexandrien, und ebenso auch in Kleinasien war die speculative Tagesfrage die richtige Bestimmung der Einheit oder Monarchie Gottes. Ihre nächste Anregung hatte sie von den gnostischen Systemen erhalten. Die Grundfrage ist auch hier noch die Einheit des göttlichen Wesens, aber in Verbindung mit der Emanationslehre hat sie hier eine Antwort empfangen, durch welche die Einheit Gottes der Welt gegenüber wieder aufgehoben wird. Die meisten Systeme dieser Art ließen zwar das All aus dem einen göttlichen Wesen stufenweise entstehen; aber nothwendige Folge der Emanationslehre war der Pantheismus, also bei den höhern Gestaltungen, welche unmittelbar aus dem göttlichen Urgrund hervorfließen, die Vorstellung, daß auch sie göttlichen Wesens und Götter seien. Mit der Einheit Gottes fand man daher die Vielheit von Göttern ganz verträglich und darin einen bequemen Anknüpfungspunkt an die Götter der einzelnen Nationen, an die Volksreligion und Mythologie. Ueber diesen Volksgöttern ließ man als emanirenden Urgrund in dunkeln, undurchdringlichen Fernen das höchste Wesen, die absolut vollkommene, in sich selbst verborgene Gottheit schweben, welche Alles in verschiedener Stufe der Vollkommenheit von sich ausströmt und Alles, was wahrhaft ihres Wesens ist, wieder in sich auffaugt und so in ihrer einheitlichen Fülle sich wieder herstellt. Unter den von ihr hervorgebrachten Göttern wurde besonders der Weltbildner, der Demiurg, der irdische Gott und Gott des Juden hervorgehoben, und als Gründer dieser beschränkten irdischen Welt dem göttlichen Urwesen als zweite Gottheit gegenübergestellt. Da er das Irdische in seiner Trennung von Gott festhält, so bedarf es eines höhern göttlichen Wesens, welches die Macht des Demiurgen überwindet und die Rückkehr der geistigen und göttlichen Elemente in der Welt zum höchsten göttlichen Wesen bewirkt. Auch Christus ist daher ein göttliches Wesen, höher und mächtiger, als der Demiurg, aber tief unter dem höchsten Wesen selbst stehend. Solche Lehren, welche in den vorzüglichsten gnostischen Systemen, namentlich dem valentinianischen, vorgetragen wurden, hatten bei der großen Ausbreitung des Gnosticismus in allen Theilen der Kirche weit um sich gegriffen und auch in der christlichen Wissenschaft die Frage nach der Einheit Gottes zur bedeutendsten theologischen Frage der Zeit erhoben.

In Kleinasien wurden ebenfalls Untersuchungen dieser Art angestellt,

Digitized by Google

und zwar fast gleichzeitig von Noetus und Irenäus; denn daß auch dieser, obwohl er Bischof von Lyon in Gallien war, doch vermöge seiner theologischen Bildung und seiner ganzen Richtung nach zu den Kleinasiaten gerechnet werden müsse, bedarf keines Beweises, auch dann nicht, wenn man seine abendländische Osterfeier und seine Haltung im Osterfeierstreit in Betracht zieht. Allerdings hat sich nun Irenäus, von dessen Werken der bedeutendste Theil der Untersuchung über die Einheit Gottes gewidmet ist, stets auf der Linie der Kirchenlehre gehalten, während Noetus dieselbe verlassen und Häresie gelehrt hat; trotzdem ist aber bei näherer Vergleichung eine gewisse Verwandtschaft, eine gewisse Summe gemeinsamer Anschauungen nicht zu verkennen, und man wird nicht irren, wenn man Irenäus als ächten Vertreter der kleinasiatischen Lehre bezeichnet, welche von Noetus nach einer Seite hin in extremer Weise verzerrt worden ist. Sehr stark betont Irenäus dem gnostischen Ditheismus oder Tritheismus gegenüber die wesenhafte Einheit Gottes; es ist ein Widerspruch gegen die **regula fidei**, gegen die hl. Schrift und Vernunft, wenn man einen höchsten Gott und einen zweiten Gott als Weltbildner unterscheiden wollte; beide fallen in ein einziges Wesen zusammen. Der höchste Gott ist auch zugleich der Schöpfer. Nun hat er aber auch die größte Schwierigkeit, in diesem einheitlichen Wesen Gottes die innere Entfaltung zu drei Personen begreiflich zu machen, und obgleich er die Kirchenlehre nicht verlassen hat, so hat doch seine Darstellung, wie bekannt, in Folge jener Schwierigkeit einen Anflug erhalten, als trage er eine bloße Offenbarungstrinität vor und als werde der reale Unterschied der Personen verflüchtigt. Weniger gewandte und der Kirchenlehre weniger treu ergebene Denker konnten dagegen leicht in den angedeuteten Fehler verfallen und die kirchliche Lehre von der Einheit den Gnostikern gegenüber in das entgegengesetzte Extrem verkehren. Sie nehmen an, daß das einfache göttliche Wesen in sich unzertrennt stets dasselbe bleibe, und die verschiedenen Benennungen Vater und Sohn nur die äußern Formen, die Personen (in der ursprünglichen Bedeutung von Charaktermaske) bilden, unter welchen das eine göttliche Wesen der Welt gegenüber als schöpferisches, erhaltendes, leitendes und erlösendes Princip zur Erscheinung kommt. Unmittelbare Folge daraus ist, daß dann auch Christus zwar Gott und in Folge seiner Geburt Sohn ist, daß er aber als Sohn nicht vom Vater unterschieden, sondern mit ihm ein und dasselbe göttliche Wesen unter zwei verschiedenen Benennungen ist. Und um diesen Satz zu beweisen, trug nun Noetus aus dem neuen Testament alle jene Stellen

Digitized by Google

zusammen, wo Christus schlechthin Gott genannt wird, und aus dem alten Testament diese, welche lehren, daß neben dem Einen Gotte, dem εἷς θεός, kein anderer, kein ἕτερος, kein zweiter Gott in der Weise des gnostischen Demiurgen anzuerkennen sei. So kam er zuletzt zu seinem Satze, daß Gott der Vater selbst auf Erden erschienen sei und gelitten habe, zu seinem Patripassianismus, und in der Ueberzeugung, daß er hiemit nur am Genauesten den Inhalt der (kleinasiatischen) Kirchenlehre ausgedrückt habe, konnte er an das Presbyterium von Smyrna voll Verwunderung die Frage stellen: was thue ich denn Böses, wenn ich Christum verherrliche? In einem gewissen Sinne konnte er sogar die kleinasiatische Tradition und einen ihrer gefeiertsten Vertreter für sich anführen, den hl. Ignatius von Antiochien und seine Briefe. Bekanntlich ist von einem neuern Gelehrten, Rich. Lipsius, die Christologie des hl. Ignatius dahin mißverstanden und mißdeutet worden, als ob Ignatius den Patripassianismus vortrage, Christus also wohl als Gott, aber ohne persönlichen Unterschied vom Vater erkenne. Man muß auch gestehen, daß ein solches Mißverständniß bei einer nicht allseitigen und vorurtheilsfreien Erwägung aller in Betracht kommenden Momente nicht unmöglich sei. Ignatius nennt Christus wiederholt schlechthin Gott und Mensch, und indem er ihm weiter gleichmäßig alle jene Eigenschaften zuschreibt, welche das unendliche Wesen Gottes und das endliche Wesen des Menschen ausdrücken, liegt die Vermuthung nahe, daß er Christus als Gott mit dem Wesen der Gottheit überhaupt identificirt habe. Ist so auch jetzt eine Mißdeutung dieser vorzüglichen Auctorität für die kleinasiatische Tradition noch nicht ganz abgeschnitten, so werden wir es um so weniger auffallend finden, wenn zu jener Zeit, wo alle die Fragen, die wir heute als abgemacht betrachten, noch in der Schwebe waren und oft so einseitig und extrem beantwortet wurden, Noetus durch das Mißverständniß der Lehrform seiner Kirche zu seinem Irrthum veranlaßt wurde. Man wird sich überhaupt hüten müssen, die häretischen Lehren als rein willkürliche Gebilde, als pure Ausgeburten eines der Kirche unbotmäßigen Geistes anzusehen; irgend einen Keim, irgend einen Anlaß und Ausgangspunkt haben sie immer in dem Bestehenden gehabt, und das Häretische liegt meistens in der schroffen Einseitigkeit, mit welcher ein Element und Theil der Wahrheit als die ganze Wahrheit aufgefaßt und ausgegeben ist [1].

[1] Vor dem Presbyterium in Smyrna erklärte Noetus: τί οὖν κακὸν ποιῶ

So betrachtet, erscheint auch die Irrlehre des Noetus als Beweis einer einseitig-extremen Richtung, welche der kleinasiatischen Lehre anklebt. Bemerkenswerth ist hier zunächst die Vorliebe, mit welcher Noetus auf das alte Testament zurückgeht. Der Satz der Gnostiker, daß es neben dem höchsten Gotte noch einen andern als Weltbildner gebe, wird vorzugsweise durch die Formeln des alten Testaments zurückgewiesen, wo neben der Verehrung des Einen Gottes die eines andern verboten wird. Sie müssen als Beweis für die schlechthin unterschiedslose Einheit Gottes dienen. — Etwas ganz Aehnliches begegnet uns auch in der dogmatischen Grundlage der kleinasiatischen Osterfeier und des Chiliasmus. Jene (in ihrer einen Form) hat allerdings zunächst an das Johannesevangelium angeknüpft; aber in der Bestimmung, daß der im Opfertode Christi erfüllte Typus vom jüdischen Osterlamm vorzugsweise den Charakter der christlichen Osterfeier bedinge, ist offenbar alttestamentlichen Vorstellungen nachgegeben. Prüft man bei Irenäus die dogmatische Beweisführung für seine chiliastische Lehre, so wird man auch hier sich überzeugen, daß sie vorzugsweise auf das alte Testament, nicht so fast, wie man vermuthen sollte, auf die Apokalypse gegründet sei. Auch hier also enger Anschluß an das Judenthum, und bei den sittlichen Forderungen, welche der Montanismus stellte, bedarf es kaum der Bemerkung, daß sie stark nach jüdischer Werkheiligkeit und Heiligung des ganzen äußern Lebens schmecken. In all' diesen Dingen verräth sich zugleich zweitens eine eigenthümliche Geschichtsphilosophie, deren Wesen darin besteht, Christenthum und Judenthum einander so nahe als möglich zu rücken, und in diesem nichts zurückzulassen, was irgendwie in das Christenthum herübergenommen werden könne. Bei Irenäus tritt dieß besonders deutlich hervor. Den Gegnern des Chiliasmus macht er den Vorwurf, daß sie gar keine Vorstellung von einer allmählich und unmerkbar verlaufenden Entwicklung haben, daß bei ihnen Alles plötzlich, unvermittelt und sprungweise wie eine Katastrophe hereinbreche. Und gerade darum hat er sein tausendjähriges Reich zwischen dem gegenwärtigen Zustand der Dinge und der künftigen absoluten Vollendung einge-

---

δοξάζων τὸν Χριστόν; damit vergleiche man den Anfang des Smyrnäerbriefes vom hl. Ignatius: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν etc. Scheint es nicht beinahe, als ob Noetus absichtlich auf diese Worte des Ignatius angespielt, als ob er habe sagen wollen: was thue ich Böses, wenn ich, wie der gefeierte Martyrer, Christus als Gott verherrliche? Jedenfalls erhält erst in einem solchen Zusammenhange der Ausspruch des Noetus seine rechte apologetische Bedeutung.

Digitized by Google

schoben, um an ihm eine Zwischenstufe zu haben, welche allmählich in den letzten Zustand der Ruhe in Gott hinüberführt. Dürften wir von der Form, welche die Lehre des Noetus später durch Kleomenes und Sabellius in Rom erhalten hat, uns einen Rückschluß auf ihre ursprüngliche Gestalt erlauben, so würde auch in ihr das Moment einer solchen geschichtlichen Betrachtungsweise nicht fehlen. Gott, hätte dann Noetus gelehrt, offenbart sich erst als Vater und Schöpfer, sodann aber als Mensch und Sohn, um uns stufenweise in seiner Erkenntniß zu fördern und zu sich hinaufzuziehen. In jener Geschichtsanschauung ist drittens auch, was die Lehre von Gott betrifft, eine starke Richtung auf die Einheit ausgeprägt. Die ganze geschichtliche Entwicklung hat doch nur den einen Zweck einer Erziehung der Menschheit durch Gott, damit sie allmählich für jenen Zustand heranreife, wo Alles dem Vater unterworfen wird und Gott Alles in Allem ist. Aus diesem Zuge nach Einheit, der in anderer Weise auch in der engen Zusammenfassung von Judenthum und Christenthum hervorsticht, könnte Noetus ebenfalls ein nicht unbedeutendes Motiv zu seinen falschen monarchianischen Vorstellungen entnommen haben. Vereinigen wir aber alle diese Einzelheiten in einen einzigen Grundgedanken, so muß uns die kleinasiatische Kirche, wie keine andere, als die entschiedenste Vertreterin des Traditionsprincips erscheinen, in einer Weise, daß sie die Neubildungen nicht immer zu ihrem Rechte kommen und sie in ihrer Eigenthümlichkeit dem Frühern gegenüber nicht vollständig durchbrechen läßt. Die Beweglichkeit der geschichtlichen Entfaltung ist zwar nicht ganz geläugnet, aber es wird doch das Spätere an das Frühere so fest gleichsam angekettet, daß es sich nicht immer in seiner vollen Eigenthümlichkeit frei machen und ausgestalten kann. Den deutlichsten Beleg gibt dazu der Osterfeierstreit unter Polykrates. Trotz des innigsten Anschlusses an die jüdische Osterfeier ist freilich auch das Princip der geschichtlichen Fortbewegung anerkannt; an die Stelle des jüdischen Typus ist im Christenthum die volle Wirklichkeit, Christus als das wahrhafte Osterlamm getreten. Aber gegenüber der römischen Forderung, mit diesem Princip vollständig Ernst zu machen und die jüdische Osterfeier im christlichen Sinne ganz zu vergeistigen, gibt sich das stärkste Widerstreben kund, und das Traditionsprincip wird hier als ein Princip der Unbeweglichkeit und Stabilität geltend gemacht. Eine gefahrvolle Einseitigkeit mußte davon die Folge sein, wenn die kleinasiatische Kirche in dieser Richtung verharrte. Denn das Wesen der Kirche ist nicht Verhärtung in stehend gewordenen Formen, die für eine frühere Zeit voll-

Digitized by Google

kommen passen mochten, sondern Leben und Bewegung, und bei aller treuen Anhänglichkeit an das Frühere zugleich die größte Empfänglichkeit für Alles, was der christliche Geist aus der substantiellen Grundlage des christlichen Glaubens und Lebens in späterer Zeit Besseres und Vollkommeneres schafft.

Am schärfsten erscheint wohl die einseitige Neigung, welche wir in der kleinasiatischen Kirche bemerken, ausgeprägt in der von Epiphanius zuerst mit spottendem Doppelsinn so benannten Sekte der Aloger. Das Urtheil über diese Sekte ist zwar noch nicht abgeschlossen; sie gilt den meisten Gelehrten in Bezug auf die Lehre von der Menschwerdung als monarchianisch im Sinne des Theodotus, und in Bezug auf die Lehre von der prophetischen Gnadengabe als entschiedenste Gegnerin des Montanismus, während Döllinger darzuthun versucht hat, daß sie in Betreff des ersten Punktes nur die ausgebildete Logoslehre, nicht aber die Gottheit des Sohnes an sich verworfen habe, und in Hinsicht des zweiten Punktes eher als ein Zweig des Montanismus, nicht als Gegensatz zu demselben zu betrachten sei. Wie dem auch sei, auch ohne daß wir auf diese Controverse eingehen, läßt sich zeigen, wie diese Sekte aus einer Uebertreibung des die kleinasiatische Kirche beseelenden Traditionsprincips entstanden sei. Unzweifelhaft von den Alogern gewiß ist ihre Verwerfung des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes. Gerade in dieser Beziehung aber bietet uns diese Sekte für die vorliegende Untersuchung ein hohes Interesse dar. Wenn es irgend einen Theil der Kirche gab, wo man erwarten sollte, daß die Johanneischen Schriften ohne Anstand von allen kirchlich gesinnten Parteien angenommen werden würden, so war dieß ohne Zweifel Kleinasien, wo der Apostel die letzten Jahre seines Lebens zugebracht und seine Schriften verfaßt hatte. Wenn dagegen etwa in der römischen Kirche, wohin diese Schriften doch erst geraume Zeit später dringen konnten, ihre Aufnahme nicht so ohne Weiteres stattfand, so werden wir darüber um so weniger staunen, als hier ein vorläufiges Mißtrauen bei dem Mißbrauch, welchen die Gnostiker, namentlich die zu Rom stark vertretenen Valentinianer, mit dem Evangelium trieben, völlig gerechtfertigt war. Nun aber haben wir keine Spur, daß das Evangelium in Rom beanstandet worden sei; auch die Apokalypse fand bald, höchstens nach vorübergehenden Zweifeln Anerkennung, während in Kleinasien eine Partei, eben die der Aloger, sich auf das Hartnäckigste gesträubt hat, sie als Werke des Apostels anzuerkennen. Die Gründe gegen die Aechtheit sind theils dogmatischer, theils historischer

Digitized by Google

Natur und sämmtlich aus der kleinasiatischen Tradition entlehnt. Das Evangelium fand man im Widerspruch mit den Synoptikern. Die Logoslehre desselben schien ihnen etwas dem Christenthum durchaus Fremdartiges, der Sprung, welchen es von der Logoslehre des Prologs sofort zum Berichte über die Taufe und das erste Wunder des Herrn macht, ein absichtliches Schweigen über die ganze Jugendgeschichte des Herrn, wie sie von den Synoptikern erzählt wird, und deßhalb die Ausgeburt irgend einer gnostischen Theorie, insbesondere des Cerinth zu sein. Von den Synoptikern also ging man aus und vermochte nicht, sie in Einklang mit dem vierten Evangelium zu bringen. Unwillkürlich wird man dabei erinnert an das Verfahren der einen gleichzeitigen quartodecimanischen Partei, welche auch das Johannesevangelium verwarf, weil seine Angaben über das letzte Mahl des Herrn nicht mit dem Berichte der Synoptiker übereinzustimmen schienen. An den hervorgehobenen Punkten glaubte man eher in dem Evangelium ein Werk des Ketzers Cerinth, als des Apostels Johannes zu erkennen. Der Apokalypse sprachen die Aloger den Charakter eines prophetischen Buches ab; sie enthalte, meinte man, sinnlose und ungereimte Albernheiten; eine Weissagung in Bezug auf die Gemeinde von Thyatira sei nicht erfüllt; nur ein Betrüger wie Cerinth könne sie verfaßt haben. So wurden die Schriften des hl. Johannes vom Standpunkte des Bestehenden und Ueberlieferten bestritten; das Hängen an dem Bekannten und Gewohnten verengte das geistige Sehfeld, und man war nicht im Stande, sich zu jener geistigen Höhe zu erschwingen, auf der man stehen muß, um das vierte Evangelium als den letzten und vollendetsten Ausdruck alles dessen zu begreifen, was das neue Testament über Christus den Herrn enthält. Die durch das Christenthum nicht gehemmte, vielmehr in lebendigster Weise geförderte und gehobene geistige Bewegung sehen wir auch hier durch Uebertreibung des Traditionsprincips in bedenklicher Weise geschwächt und gelähmt.

III. Die alexandrinische Kirche.

In nicht geringem Grade fühlt man sich überrascht, wenn man von der kleinasiatischen Kirche sich sofort zur alexandrinisch-ägyptischen wendet. Ein ganz anderer Geist begegnet uns hier. In dieser speculativsten unter allen Kirchen herrscht die größte Regsamkeit und Lebendigkeit. Die tiefsinnigsten Männer beschäftigen sich hier in rastlosen Untersuchungen mit den schwierigsten Fragen der christlichen Glaubenslehre; die Dogmen

Digitized by Google

sind hier gleichsam in einem fortwährenden Umschmelzungsprocesse begriffen, aus welchem ein wunderbarer Reichthum von verschiedenen Anschauungen und ein fast fließender Wechsel der äußern Formen der Dogmen hervorgeht. Kein sklavisches Hängen an dem äußerlich Historischen hält hier den emsigen Fortschritt in der Erfassung des Geistigen im Christenthum auf, und keine Tradition, so bestimmt sie auch anerkannt und geltend gemacht ist, wird hier der schwerfällige Hemmschuh eines bessern und reichern Verständnisses. Immer von neuem vertieft man sich mit steigender Lust in den geistigen Gehalt des Christenthums, um es sich in der ganzen Fülle seiner Lehre zum Verständniß zu bringen. Uebrigens sind die hier aufgeworfenen Fragen, und dadurch unterscheidet sich diese Kirche von der des lateinischen Afrika, nicht solche, welche sich auf das Wesen der sichtbaren Kirche und auf die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihr beziehen, sondern meistens rein speculativer Natur, welche auf das Wesen Gottes, auf die Schöpfung, auf die Erlösung und auf die endliche Wiederherstellung aller Dinge gehen, wobei man sich bemüht, den gewonnenen Erkenntnissen die abgerundete Form des Systems zu geben. Die hier betriebene christliche Gnosis ist darum am besten als christliche Geschichtsphilosophie zu bezeichnen, welche bemüht ist, die Geheimnisse der göttlichen *οἰκονομία* allseitig in ihrem metaphysischen Grunde, sowie in ihrem geschichtlichen Verlauf und in ihrem endlichen Ziele wissenschaftlich zu erkennen. Auch hier haben sich die neuen geistigen Kräfte, welche das übernatürliche Licht des Glaubens verlieh, auf das Engste an die bereits vorhandene natürliche Grundlage angeschlossen. Eine ganz ähnliche Bewegung der Geister, wie wir sie bei den Meistern der alexandrinischen Schule wahrnehmen, war schon durch die Bestrebungen speculativer Juden theils vor, theils gleichzeitig mit dem Christenthum eingeleitet, und die neuen Ideen, welche durch das Christenthum ihr zugeführt wurden, haben nur ihre Schwungkraft erhöht und ihre Energie gefördert. Fast gleichzeitig mit der christlichen Schule entstand zu Alexandrien aus frühern Anfängen die neuplatonische Schule, welche in Bezug auf das mythologische Heidenthum ganz ähnliche Ziele verfolgte, wie jene in Bezug auf das positive Christenthum, und darum alsbald von ihrem wissenschaftlichen Standpunkte aus die kräftigste Stütze des Heidenthums wurde und trotz aller äußern und scheinbaren Aehnlichkeit sich zum Christenthum in den schneidendsten Gegensatz stellte. Bis zu ihrem Untergange in den Tagen des Kaisers Justinian hat sie in diesen ihren feindlichen Bestrebungen nicht nachgelassen. Die christliche

Digitized by Google

Schule schritt nun auf derselben Bahn fort, welche die jüdische, wie heidnische Religionsphilosophie zu Alexandrien bereits eingeschlagen hatte, aber mit den neuen Mitteln und Kräften, welche der christliche Glaube darbot, besonders nachdem sie sich durch Ueberwindung der in Aegypten vorzugsweise wuchernden häretischen Gnosis, welche vollständig den Standpunkt jener Religionsphilosophie in die entstehende christliche Wissenschaft übertragen hatte, von den gröbern Schlacken gereinigt hatte und aus dem Geiste des Christenthums wiedergeboren war. Auch hier hat sich mit den vorhandenen natürlichen Bestrebungen der übernatürliche Geist des Christenthums vermählt, sie durchdrungen, geläutert und geklärt.

Uebrigens erwuchsen auch dieser Kirche daraus eigenthümliche Gefahren und die drohende Möglichkeit, in dieser lebendigen Bewegung den festen Gehalt des Christenthums zu verflüchtigen. Die große Gefahr, welche die christliche Kirche der ersten zwei Jahrhunderte im Gnosticismus bedrängte, ist vorzugsweise von Alexandrien ausgegangen. Diese Gefahr bestand darin, daß der subjective Geist mit seiner individuellen Auffassung das objective Wesen der christlichen Offenbarung überwucherte und die von Gott mitgetheilten Wahrheiten in menschliches Wissen und Philosophie auflöste. Es ist ein und dasselbe Princip, welches allen, auch den verschiedensten Formen des Gnosticismus zu Grunde liegt, und welches vermöge seiner Natur in den mannigfaltigsten Gestalten und in den buntesten Schöpfungen einer schrankenlosen Willkür zu Tage treten mußte, und besteht in der absoluten Herrschaft, welche der subjective Geist des Einzelnen mit einem phantastischen Gestaltungsvermögen über die Thatsachen und den Inhalt der Offenbarung ausübt. Allerdings sind auch für den häretischen Gnostiker die bestehenden Religionen mit ihrer Mythologie oder mit ihren Offenbarungen etwas Gegebenes und Positives, aber in ihrer populären, das Christenthum also in seiner kirchlichen Form, haben sie noch nicht den tiefsten, völlig erschöpfenden Ausdruck erhalten. Der geistige Kern liegt noch in einer sinnlichen Hülle, sei es des mythologischen Symbols, sei es der geschichtlichen Thatsache; von dieser Hülle muß er abgelöst und in seiner idealen Reinheit zur Erkenntniß gebracht werden. Dieß zu vollziehen, ist dem Gnostiker mit seiner höhern geistigen Natur und tiefern Einsicht vorbehalten, der deßhalb den bestehenden Religionen mit einer ähnlichen Freiheit gegenübersteht, wie Plato der griechischen Mythologie, die sich unter seinem künstlerisch bildenden Geiste in einen symbolischen Ausdruck seiner eigenen Philosophie verwandelte und mit dem Halbdunkel anscheinend historischer

Digitized by Google

Vorgänge die Lücken auszufüllen hatte, welche sich allemal da ergeben, wo das reine Denken zur Erkenntniß des Ursprungs der Wirklichkeit nicht ausreicht. Ueberall da, wo ein dialektischer Gegensatz, welcher sich bei der philosophischen Betrachtung ergeben hat, durch diese selbst nicht aufgelöst werden kann, weil ein bestimmter historischer Vorgang in der Mitte liegen muß, z. B. bei dem Gegensatz zwischen der Welt und der in die sinnliche Erscheinung aufgelösten und getheilten Ideen, bei dem Gegensatz zwischen der ursprünglichen und gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Seele, bei der Betrachtung der Schicksale der Seele nach dem Tode u. s. w., tritt vermittelnd ein solcher fingirter historischer Vorgang in mythischer Form ein. Ein solches Gewebe von philosophischer Speculation und aus den bestehenden Religionen entnommenen Elementen ist nun auch der Gnosticismus. Die eigentliche Grundlage ist eine Naturphilosophie, welche trotz mannigfacher Abweichungen mit der neuplatonischen die größte Verwandtschaft hat. Sie soll das göttliche Sein als Urgrund erkennen und erklären, wie aus seiner Ueberfülle die endliche Welt hervorgegangen ist. Da nun aber diese in ihrer Trennung von Gott der Unvollkommenheit verfallen ist, soll sie zugleich zeigen, wie die Rückkehr des Endlichen zu Gott geschehe und der Zwiespalt zwischen dem göttlichen Wesen an sich und dem an die Welt entäußerten göttlichen Wesen aufgehoben werde. Sie soll endlich diese Erlösung der Welt in ihrer Vollendung, in der schließlichen Wiederherstellung des Urzustandes vor der Entäußerung begreiflich machen. Für die einzelnen Theile dieses Systems findet nun die Gnosis nicht nur in der Mythologie, sondern auch in der jüdischen und christlichen Offenbarung an ihre eigenen Ideen anklingende Anknüpfungspunkte, die nun mit derselben, oft wie bei Plato rein dichterischen Freiheit benutzt werden, um die Lücken der reinen Speculation auszufüllen. Auch der Zauberstab, welcher die Mythen der heidnischen und die historischen Thatsachen der jüdischen und christlichen Religion in Gedanken der griechischen Naturphilosophie verwandelte, war schon lange von der Gnosis gefunden und im Heidenthum bereits von der Stoa, im Judenthum von Philo mit großer Geschicklichkeit angewendet. Dieser Zauberstab ist die allegorische Erklärung der religiösen Lehren. Mittelst desselben war es bereits den Stoikern, sowie Philo gelungen, entweder die heidnische Volksreligion oder die jüdische Offenbarung in griechische Philosophie zu verwandeln. Man streifte von der Religion nur das Symbolische, sei es der Mythen, sei es der bestimmten historischen Offenbarung ab; was übrig blieb, der

Digitized by Google

nackte Kern, sei nichts anderes als die Gedanken der Philosophen. Diese proteusartige Metamorphose setzten die häretischen Gnostiker nur fort, wenn sie vermittelst ihrer allegorischen Erklärung der hl. Schrift auch das Christenthum in philosophische Ideen umdeuteten. Sie behielten dabei wohl den christlichen Wortlaut bei, aber gaben demselben in einem ganz neuen, lediglich fingirten Zusammenhange eine ganz neue Bedeutung und machten so aus dem Christenthum, dem edeln Königsbildniß, wie Irenäus dieses Verfahren sarkastisch bezeichnet, mit Beibehaltung derselben mussivischen Steinchen, aus denen es zusammengesetzt war, die elende Fratze eines Fuchses.

Die Fruchtbarkeit der gnostischen Systeme ist so zu begreifen, und es bedürfte nicht einmal der beißenden Bemerkungen von Seite der katholischen Gegner über diese Fruchtbarkeit, um sie mit unbedingter Nothwendigkeit vorauszusetzen. Die Phantasie ist im Ausdenken von immer neuen Combinationen, in welche die Grundideen der Naturphilosophen mit den Offenbarungs-Thatsachen treten können, wahrhaft unerschöpflich, und der gnostische Grundgedanke somit die fruchtbarste Mutter einer zahllosen Menge von Systemen, welche alle von einander verschieden, doch in ihren Grundzügen wieder auf das Nächste mit einander verwandt sind. Der Glaube an einen Stammbaum aller Häresien dieser Art, den wir bei sämmtlichen katholischen Gegnern der Gnostiker finden, ist in der Beschaffenheit des gnostischen Princips vollkommen begründet.

Das Treiben der Gnostiker, wie wir es eben in allgemeinen Umrissen zu schildern versucht haben, gibt uns ein anschauliches Bild von der Beweglichkeit und Versatilität des Geistes in den wissenschaftlichen Bestrebungen des christlichen Alexandrien. Freilich ist bald dieser rasende Speculationstrieb durch bestimmte, unüberschreitbare Grenzen, die ihm gezogen wurden, beschränkt worden, aber ausgestorben ist er nie, und auch in den bessern Erscheinungen der alexandrinischen Katechetenschule sind seine Nachwirkungen nicht zu verkennen.

Die Reihenfolge der großen Lehrer in dieser Schule beginnt für uns, da wir über Pantänus so viel wie gar nichts wissen, erst mit Clemens. Bei aller Begeisterung, die er für die aufkeimende christliche Wissenschaft fühlt, ist er sich doch sehr genau der Schranken bewußt gewesen, welche ihr nothwendig gesetzt werden müssen. Als das eigentliche Princip jener Wucherpflanze, der häretischen Gnosis, bezeichnet er die φιλαυτία, wie wir sagen würden, den schrankenlosen Subjectivismus, welcher alle objective Wirklichkeit in Nebelbilder der Phantasie auflöst. Er hat überhaupt das Christenthum mit ernsterem Auge, als die häretischen Gnostiker, vom

Digitized by Google

sittlichen Standpunkt nämlich, angesehen. Das Christenthum ist mehr als ein bloßes Ferment in dem dialektischen Entwicklungsprocesse der Welt; es ist ihm vor allem Leben und That. Er legt das größte Gewicht auf die erziehende und heilende Kraft, die dem Christenthum innewohnt; diese und die dadurch hervorgebrachte sittliche Wiedergeburt der Menschen ist ihm die Hauptsache. Das Christenthum muß so erst gelebt, muß so erst eine innere Wirklichkeit im Geiste selbst geworden sein, ehe aus diesem Boden die Wunderblume der christlichen Gnosis hervorsprießen kann. Das ist eine ganz andere Anschauungsweise, als bei den häretischen Gnostikern. Sie haben auf das Praktisch-Sittliche, auf die ethische Durchbildung im christlichen Sinne fast gar keine Rücksicht genommen, vielmehr auf Bestrebungen dieser Art mit dem ganzen Hochmuth ihrer eingebildeten Weisheit und höhern Erkenntniß herabgesehen. Daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang sei, galt ihnen als Beweis einer Denkungsart, die sich noch auf dem niedern Standpunkte des jüdischen Gesetzes hält und diesen nicht zu überwinden vermag. Ihr Princip forderte geradezu Verachtung der sittlichen Gebote, da diese von einem untergeordneten Gotte (dem Weltbildner) herrühren und mit der höhern Erkenntniß der absoluten Gottheit gar nicht vereinbar sind. Eine gewaltige Beschränkung der rein subjectiven Willkür in der Behandlung der christlichen Lehre durch die Gnostiker lag darum in der Forderung, daß man erst das Christenthum *leben* und dann *erkennen* müsse, daß die christliche Sittlichkeit einzig der gesunde Boden für die christliche Gnosis sei. Eine solche Theorie trug nothwendig die weitere Forderung in ihrem Schooße, daß diese die Gnosis bedingende Sittlichkeit vor allem an die *Kirche*, an ihr Leben und an ihre Lehre sich anschließen müsse. Denn das neue sittliche Leben nimmt ja seinen Ausgangspunkt von der Kirche, ist bedingt durch ihre Gnadenmittel und wird von ihr geleitet und erhalten. Der gläubige Anschluß an die Kirche und ihre Lehre ist darum ohne Frage die erste Vorbedingung für den gesunden Verlauf des Erkenntnißprocesses. Die Wissenschaft wird damit auf einen festen Boden gestellt; sie verliert ihre idealistische Ueberschwänglichkeit, ihre subjective Ungebundenheit und nimmt dafür die feste Haltung eines auf der Wirklichkeit fußenden Realismus an. Was sie an Freiheit und Zügellosigkeit einbüßt, empfängt sie dafür an innerem Gehalt und Wahrheit wieder. Innerhalb der kirchlichen Lehre, des überlieferten Glaubens muß sie sich halten, oder sie schweift in den unendlichen Raum von leeren Wahngebilden der Phantasie hinaus.

Digitized by Google

So weit hat nun gleich der erste Meister der alexandrinischen Schule der häretischen Willkür Fesseln angelegt. Er hat dieselbe beschränkt; aber hat er sie auch ganz überwunden und verhindert, die Grenzen des kirchlichen Dogma's zu überfliegen? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, die Erkenntnißlehre des Clemens noch etwas näher in Betracht ziehen. Der Glaube, die freiwillige Annahme der göttlichen Offenbarung ist ihm Grundlage und Princip des christlichen Lebens. Dieses Leben entfaltet sich nun aber in der doppelten Richtung des Ethischen und Theoretischen. In demselben Maße, als die Seele durch den Glauben und durch die Beobachtung der göttlichen Gebote gereinigt wird, erhält sie auch bei tieferem Nachdenken das wissenschaftliche Verständniß des im Glauben Aufgenommenen. Nach seiner sittlichen Seite erreicht der Glaube seine höchste Spitze in der Liebe, durch welche die Seele mit Gott geeinigt wird; in theoretischer Beziehung vollendet er sich in der Gnosis. Auf dieser höchsten Stufe der Entwicklung aber fällt das Ethische und Theoretische wieder in Eins zusammen, gerade so, wie beides in seiner Wurzel, im Glauben, in einer keimhaften Einheit beschlossen war. Wie der Wille, so einigt sich nun auch die Intelligenz mit Gott, und an die Stelle der sinnlichen Vermittlung tritt nun das unmittelbare Schauen, das Erkennen Gottes in Gott selbst. Den sittlichen Zustand beschreibt Clemens als eine Beschaffenheit der Seele, wo sie gegen das Irdische und Sinnliche ganz indifferent geworden und wie ein Fremdling im Körper wohne; ganz analog prävalirt auch in der häretischen Gnosis einzig der Zug der Intelligenz zu dem geistigen Wesen Gottes. Von der christlichen Gnosis versichert nun zwar Clemens, daß sie sich auf dem Glauben erbaue, daß sie nur die sichere und feste Begründung des Inhalts unseres Glaubens und nichts anderes als der Glaube selbst sei, nur zum unwandelbaren Erkennen und zum wissenschaftlichen Begriffe erhoben. Der Zusammenhang mit der Offenbarung in der Kirche ist dadurch bewahrt und es wird gelten, daß in jenem Zustande der höchsten Vollendung nichts wahrhaft gewußt werden könne, was der Lehre der Kirche widerspricht. Aber nach Einer Seite hin ist doch das Verhältniß ein anderes geworden. Wie nämlich im Anfang das religiöse Leben unbedingt abhängig war von der kirchlichen Vermittlung, so zieht es nun seine Stärke und seine Innigkeit unmittelbar aus Gott selbst. Die Gnosis erhält damit einen subjectiven Charakter, sie wird zu einer innern göttlichen Erleuchtung, und die Erkenntniß wird unmittelbar von Gott selbst eingestrahlt. In diesem Zustande der Gottinnigkeit ist der

Digitized by Google

Mensch sich selbst Licht geworden, und von sich selbst aus im Stande, die absolute Wahrheit zu erkennen. Hier durchbricht nun die religiöse Subjectivität wieder die Schranken, die ihr ursprünglich gesetzt waren. Denn in diesem Zustande des absoluten Erkennens schöpft die Seele nicht mehr aus der Auctorität der Kirche, sondern aus ihrer eigenen innern Erleuchtung; sie ist sich selbst Auctorität und Erkenntnißquelle geworden. Allerdings ist diese Subjectivität die gereinigte und in ihrer ursprünglichen Gottesverwandtschaft wieder hergestellte Natur der Seele, nicht die von Sünde und Irrthum noch unerlöste Subjectivität des häretischen Gnostikers; aber daraus folgt nur so viel, daß der letztere sich ganz und ungetheilt der Willkür seines Denkens überläßt, der erstere dagegen seine höhere Freiheit und seine fortgeschrittene Intelligenz innerhalb der kirchlichen Dogmen bethätigt. Und so bleibt auch hier noch trotz aller anfänglichen Schranken eine Thüre geöffnet, durch welche die Subjectivität in den Kreis der Kirchenlehre eindringen und hier ihr angeblich höheres Verständniß dem Buchstaben der Kirche gegenüber geltend machen kann. Von einem Realismus in der Erkenntnißlehre, wie er uns z. B. bei Irenäus begegnet, ist Clemens jedenfalls weit entfernt. Bekannt ist das harte Urtheil, welches Photius (c. 109) vom Standpunkt der spätern Kirchenlehre, namentlich über die Hypotypoſen des Clemens gefällt hat. In einigen Punkten, klagt er, habe er sich völlig zu unchristlichen und mythenartigen Lehren hinreißen lassen. Er erwähnt besonders die Behauptung eines zeitlosen Ursprungs der Materie, eine irrige Ideenlehre, die Erniedrigung des Sohnes zum Geschöpfe, die Behauptung der Seelenwanderung und einer Vielheit der Welten vor Adam, eine gottlose Ansicht vom Ursprung der Eva aus Adam, von der Vermischung der Engel mit Weibern, die Meinung, daß der Logos nicht wirklich Fleisch geworden sei, die Unterscheidung eines doppelten Logos und tausend andere Lästerungen, die er nicht weiter namhaft macht. Das Urtheil des Photius ist ohne Zweifel ungerecht, es geht zu weit; aber ganz ohne alle Berechtigung ist es gewiß nicht. Wenn Clemens das Ethische zur Grundlage der Gnosis gemacht hat, so ist das allerdings dem Gnosticismus gegenüber ein außerordentlich bedeutungsvoller Fortschritt, dessen Einfluß sich durch seine ganze wissenschaftliche Auffassung des Christenthums hindurch verfolgen läßt. In der Lehre von Gott verschwindet von selbst die dumpfe, bewußtlose Ruhe des Naturwesens, wie von den Gnostikern ihr Urgrund aufgefaßt wird, der nicht mit Freiheit, sondern aus einem zwingenden Naturdrange die endlichen Wesen von sich

Digitized by Google

ausströmen läßt. Es tritt eine ganz neue Kategorie, die Kategorie der Schöpfung aus Nichts durch den allmächtigen Willen Gottes auf. Die innere Betrachtung des göttlichen Wesens lehrt dieses als persönlichen, in einer Dreiheit von Personen sich entfaltenden Geist kennen, und zwischen diesem göttlichen Dasein und der geschaffenen Welt wird die Grenze einer substantiellen Verschiedenheit gezogen. Die Schöpfung selbst erscheint nicht mehr als ein Abfall des Göttlichen von sich selbst, und das göttliche Wesen wird nicht mehr, um sich selbst in seiner Reinheit wiederherzustellen, in den Entwicklungsproceß des Endlichen verflochten. Die Welt hat ein Leben für sich, und aus ihm heraus, näher aus dem Mißbrauch der Freiheit, der dem Geschöpfe zur Last fällt, ist das Böse und das Uebel in der Welt zu erklären. Die Vergötterung des Geschaffenen, sei es in der Idololatrie der Volksreligion, sei es im Pantheismus der antiken Naturphilosophie, ist damit ein für allemal abgethan. Für den Menschen ergibt sich daraus, daß sein Verhalten Gott gegenüber ein freies und ethisches, nicht wie in der häretischen Gnosis ein physisches ist. Wir sind auch so Söhne Gottes, aber nicht, wie Basilides lehrt, auf dem Wege eines physischen Processes, sondern durch freie Thätigkeit, sowohl von Gottes, wie von unserer Seite. Die οἰκονομία, der Inbegriff der Gesammtthätigkeit Gottes in Bezug auf die Welt von ihrem Ursprung bis zu ihrer Vollendung, muß nun unter einem ganz andern, unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte nämlich aufgefaßt werden, und ist nicht mehr ein bloßer Naturproceß. Das sind die glänzenden Vorzüge in der Gnosis des Clemens, und man muß sie und den in ihnen liegenden Fortschritt über den häretischen Gnosticismus hinaus nicht übersehen, wenn man ihn gerecht beurtheilen will. Aber ebenso würde man parteiisch seine Verdienste übertreiben, wenn man gar keine Reste, gar keinen Bodensatz des Gnosticismus bei ihm zugeben wollte. Es ist allerdings ein sehr verfeinerter und für das gewöhnliche Auge nicht leicht zu entdeckender Gnosticismus, den wir bei ihm wahrnehmen; aber Photius hat doch im Allgemeinen recht gesehen, und die treffliche Darstellung der Lehre des Clemens von Möller[1] hat mit großem Scharfsinn die zarten Fäden nachgewiesen, durch welche die Gnosis dieses Mannes mit den Verirrungen des Origenes zusammenhängt.

Clemens hat mit Recht die Unterscheidung der Gnostiker von einem

[1] Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes. Leipzig 1860. S. 506—536.

Digitized by Google

in Gott verborgenen und einem aus ihm hervorgetretenen, die Welt schaffenden Logos verworfen und damit ein Princip beseitigt, welches in der Kosmologie der Gnostiker so große Verwirrung angerichtet hat; aber er ist dabei einer andern Gefahr nicht entgangen. Er nimmt den Logos so sehr in die Einheit des göttlichen Wesens hinein, daß seine persönliche Existenz dadurch bedroht wird. Er hat Gott allerdings nicht als Naturwesen, sondern als geistige Wesenheit aufgefaßt, der freie Thätigkeit nach außen zukommt; aber indem sich ihm bei seiner ethischen Betrachtung die Güte als Grundeigenschaft Gottes ergab, die nicht in sich selbst ruht, sondern sich stets nach außen zu offenbaren gedrungen fühlt, ergab sich ihm daraus nicht bloß die Ewigkeit des Logos, sondern auch die Ewigkeit der Welt. Gott ist eben so wenig ohne seine Welt, wie ohne seinen Logos zu denken. Daraus entspringt eine neue Inconvenienz. Ist nämlich der Logos bald in seiner Beziehung zum göttlichen Wesen, bald in seiner Beziehung zur Welt und hier als eingeschlossen in die Kategorie des Gewordenen zu denken, so zeigt er sich in einem sehr schwankenden, ungewissen Lichte, indem er bald in halb sabellianischer Weise in der göttlichen Monas verschwindet, bald an der Spitze der Geschöpfe als das erste und edelste derselben erscheint. Die Präexistenz der Seelen hat Clemens zwar nicht, wie Origenes, mit klaren Worten gelehrt; die darüber handelnden Stellen lassen sämmtlich die Deutung zu, daß in ihnen nur die ideelle Präexistenz gemeint sei. Die Idee des Menschen ist nämlich nicht eine Idee neben andern, sondern sie hat vor ihnen den Vorzug voraus, daß alle übrigen Ideen um dieser wegen da sind. Der Mensch trägt nach seinem höhern geistigen Wesen den eigentlichen Weltzweck in sich; alles Uebrige ist nur seinetwegen von Gott gedacht und verwirklicht. Aber eben daraus folgt auch, daß der Mensch als geistiges Wesen in einer viel tiefern und innigern Beziehung zu Gott stehe, als die Materie; daß Gott um seiner selbst willen ihn hervorbringe, damit Gott ein guter Schöpfer sei und der Mensch zur Erkenntniß Gottes komme. Ein geheimer Zug zur Präexistenzlehre des Origenes ist darin nicht zu verkennen, und die Hauptstelle (coh. c. I. p. 6) lautet allerdings so unbestimmt, daß man daraus bei Abgang genauerer Angaben allenfalls die Präexistenzlehre des Origenes folgern könnte. Von Spuren dieser Ansicht ist auch die Ethik und die Lehre von den letzten Dingen nicht frei geblieben. Das Leibliche und Sinnliche wird zwar von ihm nicht als etwas an sich Böses verworfen; vor diesem ethischen Dualismus bewahrt ihn sein christlicher Gottes- und

Digitized by Google

Schöpfungsbegriff; aber eben so gewiß ist auch, daß er sich in dem Gebiete der sinnlichen Triebe und Affecte nicht vollkommen sicher zurecht zu finden wisse. Die höchste sittliche Forderung läuft bei ihm doch auf Entsinnlichung und Entleiblichung, auf eine rein geistige Einfachheit hinaus, wo die Verbindung mit dem Körper eben nur noch ertragen und geduldet wird. Es scheint das auf eine Auferstehungslehre hinzudeuten, welcher der völlig leibloſe Zustand der abgeschiedenen, zu immer höherer und reinerer Gemeinschaft mit Gott sich aufschwingenden Seele das Höchste und Letzte ist (Möller, l. c. 535). So weit ist nun Clemens nicht gegangen, aber seine Lehre bewegt sich ohne Zweifel in dieser Richtung, wie er auch eine starke Hinneigung zur Lehre von der Apokatastasis hat, und diese Richtung bei ihm, und zwar als Ausfluß seiner Gnosis nachzuweisen, darauf kam es uns gerade an. Wir wollten zeigen, daß Clemens trotz seines Anschlusses an die Kirchenlehre doch durch die von ihm ausgebildete, der alexandrinischen Theologie inhärirende Erkenntnißtheorie auch wieder über den festen Boden der Kirchenlehre hinausgeführt wurde. Von einem Realismus, wir müssen es wiederholen, wie ihn z. B. Irenäus (adv. haer. I. 10) vertritt, kann bei ihm gewiß nicht die Rede sein.

Wenn wir das Urtheil des Photius über die Lehre des Clemens so verstehen dürften, als habe er in der Gnosis des Meisters schon den fertigen Keim zu den Verirrungen des Schülers gesehen, so würden wir dasselbe unbedenklich unterschreiben können. In Wahrheit verhält es sich so: was bei Clemens erst bloße Richtung ist, das findet sich bei Origenes als vollständig durchgeführtes System, und was bei jenem erst bloßer Ansatz ist, das ist bei diesem völlig ausgewachsene Wirklichkeit. Ungezwungen wächst sein System aus den Grundlagen heraus, die Clemens geschaffen hat, und so sehr wir auch den Bau desselben im Gegensatze zur griechischen Philosophie und zur häretischen Gnosis bewundern müssen, seine Verirrungen gegenüber der Kirchenlehre werden deßhalb nicht unbedeutender. Von den Grundgedanken des Clemens ausgehend, ist Origenes zu seinen Irrthümern gekommen. Er nimmt entschieden die Kirchenlehre zur Voraussetzung, doch hat er sie fast in allen Punkten überschritten. Er faßt die Allmacht, Weisheit und Güte als die Grundeigenschaften Gottes, er lehrt eine freie, selbstbewußte Thätigkeit Gottes nach außen, aber er kommt von diesen Vordersätzen zur Ewigkeit der Welt, und wenn diese Vorstellung auch dahin ermäßigt wird, daß er eine Reihenfolge von Welten annimmt und jede dieser

Digitized by Google

Welten endlich ist, Anfang und Ende hat, so ist doch die Reihenfolge selbst unendlich, ohne Anfang und ohne Ende. In der Lehre von der innern Entfaltung Gottes zur Dreieinigkeit ist zwar die Einheit des Wesens und die Ewigkeit der Hypostasen entschieden festgehalten; aber dasselbe göttliche Wesen erscheint nicht mit derselben Fülle im Sohne und im hl. Geiste, wie im Vater; der Wirkungskreis des Sohnes ist enger, als der des Vaters und weiter, als der des hl. Geistes, und dieser ist in seiner Thätigkeit der Thätigkeit des Sohnes untergeordnet. So sehr auch das Göttliche und das Endliche durch die Kategorie der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit auseinander gehalten werden, ein bedenkliches Schwanken entsteht doch, wenn das Gewordene überhaupt mit Einschluß des Sohnes und des hl. Geistes dem Vater als dem ungewordenen Begründer gegenüber gestellt wird. Das geistige Wesen Gottes ist so einseitig hervorgehoben, daß daraus nur die Schöpfung der Geisterwelt und damit die Präexistenz derselben von der materiellen Welt herzuleiten ist. Blieb Clemens bei der bloß ideellen Präexistenz der menschlichen Seele als des eigentlichen Schöpfungszweckes stehen, so ist dieser Gedanke bei Origenes zur realen Präexistenz erweitert. Die abstracte Gleichheit, in welcher die einzelnen Seelen zusammengenommen als ein Ganzes und eine Wesenheit aufgefaßt werden, verglichen mit der ideellen Einheit des Gewordenen im Logos, erinnert ganz an die Art und Weise, wie die Neuplatoniker die ersten Erzeugnisse des Seienden, den νοῦς und die ψυχή, sich gedacht haben. Wird die materielle Welt aus einem Abfalle der Geister von Gott hergeleitet, so ist damit wieder ein gnostischer Irrthum im verkleinerten Maßstabe aufgenommen, ja selbst das Herabsinken der Seele in Thierleiber und die Seelenwanderung kann bei dieser Theorie nur mit Inconsequenz abgewehrt werden. Den Menschen als organische Einheit von Leib und Seele zu fassen, ist bei solchen Voraussetzungen unmöglich, und er muß hier nothwendig zu einer Ansicht kommen, daß auf der höchsten Stufe sittlicher Vollendung nach der Auferstehung das Leibliche wieder verschwindet und in die ursprüngliche reine Geistigkeit sich auflöse. Jenes Herabsinken in die Leiblichkeit ist aber von vornherein Folge der Wahlfreiheit, und da diese Wahlfreiheit bleibt, so kann sie auch nach der Apokatastasis sich wieder bethätigen und muß dann immer wieder zu neuen Weltschöpfungen führen. Aber immer und immer wird auch das Geistige wieder aus seiner materiellen Gebundenheit zur anfänglichen Reinheit zurückstreben und seinen Sieg über die Bande feiern, in welche es durch die Materie gerathen ist.

Digitized by Google

Origenes blieb mit der alexandrinischen Kirche seit seiner Verbannung zeitlebens verfeindet; was aber auch der Grund dieses unversöhnlichen Zerwürfnisses gewesen sein mag, in seiner Lehre lag er nicht, oder wenigstens nicht allein; diese blieb vielmehr nach wie vor in Alexandrien herrschende Anschauung. Der anonyme Apologet des Origenes (bei **Phot.** c. 117), welcher, wie es scheint, bald nach dem Kirchenhistoriker Eusebius lebte, wohl in Sachen des Origenismus unterrichtet, wie sein Zugeständniß beweist, daß Origenes durch seine zu heftige Polemik gegen den Sabellius (seinen Zeitgenossen, wie *erst jetzt* durch die Philosophumena des Hippolytus feststeht) über das rechte Maß in der Trinitätslehre hinausgeführt sei, nennt unter den Zeugen zu Gunsten seines Clienten auch den Bischof Demetrius, denselben, dessen Feindschaft sich Origenes zugezogen hatte. Auch Heraklas, der Nachfolger des Origenes in der Katechetenschule und später Bischof von Alexandrien, blieb der Lehre seines Meisters ohne Zweifel in der Hauptsache zugethan. Eine merkwürdige Wendung trat aber unter dessen Nachfolger im bischöflichen Amte, unter Dionysius ein. In einem wesentlichen Punkte gab er die Lehre des Origenes auf: er läugnete die Ewigkeit der Weltschöpfung. Wir erfahren dieß von ihm selbst aus den Resten seines Briefes, den er gegen die Sabellianer in der Pentapolis schrieb. Rechnete er nun dessenungeachtet noch den Sohn zu dem Gewordenen, so war die Folgerung von selbst gegeben, daß der Sohn einen zeitlichen Ursprung habe, und daraus, sowie aus den starken Ausdrücken, deren er sich bedient hatte, um den Sabellianern die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater begreiflich zu machen, erklären sich von selbst die Anklagen, welche gegen ihn bei dem römischen Dionysius vorgebracht wurden, daß er den Sohn vom Vater scheide und entferne, daß er ihn in die Reihe der geschaffenen Dinge stelle, nicht aber mit dem Vater wesensgleich sein lasse. Das war nun allerdings der wahre Sinn der Lehre des Dionysius nicht. Hatte er auch die Ewigkeit der *Welt* geläugnet, so wollte er damit doch nicht aufheben, was Origenes über die innere Beziehung des Sohnes zum Vater gelehrt hatte, und jenen nicht zu einem bloßen Geschöpfe herabsetzen. In dieser Hinsicht hatte er ganz Recht, sich über Verleumdung zu beklagen. Aber ein Wendepunkt in der alexandrinischen Theologie, eine entscheidende Krisis war damit eingetreten. Entweder: man mußte der Kirchenlehre ihr volles Recht widerfahren lassen, wie es der Brief des römischen Dionysius an seinen Namensgenossen in Alexandrien verlangte, oder man mußte zur frühern Lehre des Origenes zurückkehren

Digitized by Google

und auch die Ewigkeit der Welt wieder zugeben, oder wollte man das Letztere nicht und doch auf der origenistischen Grundlage stehen bleiben, dann mußte man consequent sein und wie der Welt, so auch dem Sohne einen zeitlichen Ursprung aus Nichts anweisen. Das Letztere hat bekanntlich Arius gethan; den ersten Weg hat sein Gegner, der Bischof Alexander, eingeschlagen; den Mittelweg verfolgten die frühern Vorsteher der Katechetenschule, Theognostus und Pierius, welche im Wesentlichen der Lehre des Origenes treu blieben (Photius c. 106 u. 119).

Blicken wir von hier aus zurück auf den Gang, welchen die alexandrinische Kirche in ihren vorzüglichsten Vertretern genommen hat, so wird Zweierlei ohne Bedenken zugegeben werden müssen: erstens, daß ihre Lehrform die allgemeine Lehre der Kirche, die praedicatio ecclesiastica zu ihrer Voraussetzung und Grundlage hatte, aber ebenso auch zweitens, daß die daran sich knüpfende Gnosis sich nicht innerhalb dieser Kirchenlehre zu halten vermochte, sondern die Grenzen derselben in den wesentlichsten Punkten durchbrach. Wir eignen uns in dieser Beziehung ganz die Unterscheidung des hl. Athanasius an, welche dieser hinsichtlich des Theognostus, und noch entschiedener hinsichtlich des Origenes macht (de decret. Syn. N. c. 25. 27), aber wir dehnen sie auf die eigenthümliche Richtung der alexandrinischen Kirche überhaupt aus. Man müsse, sagt Athanasius, bei Origenes wohl unterscheiden, was er als wissenschaftliche Untersuchung und im Kampfe mit den Häretikern ausgesprochen, und was er als positive Lehre der Kirche vorgetragen habe. Nur das Letztere drücke seine wahre Gesinnung aus [1]. Es gilt das von der alexandrinischen Richtung seit Clemens allgemein. Ist dem aber so, so werden wir auch diese Kirche nicht von einer starken Neigung zur Einseitigkeit, von der Versuchung freisprechen können, den Buchstaben der Kirchenlehre einer angeblich höhern und geistigern Erfassung des Christenthums zum Opfer zu bringen. Ein Dualismus wenigstens zwischen der strengen Kirchenlehre und dem Inhalt der Gnosis ist nicht wegzuläugnen, und die darin schlummernde Gefahr der Häresie ist endlich in den Tagen des Arius offen an's Tageslicht getreten. Die

---

[1] L. c. c. 27: *ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἐγραφε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φάσκοντος δεχέσθω τις, ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν, ἃ δέ ὡς* (so ist offenbar zu lesen statt *ἀδεῶς* und der fehlende grammatische Zusammenhang am leichtesten herzustellen) *ὁρίζων ἀπορνίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου* (sc. Origenis) *τὸ φρόνημά ἐςι.*

Digitized by Google

alexandrinische Kirche hat diese Gefahr überwunden; gerade von ihr ist der stärkste Widerspruch gegen die arianische Läugnung der Gottheit des Sohnes ausgegangen; aber, was wohl zu beachten ist, sie erhob diesen Widerspruch nicht, indem sie bei ihrer frühern Lehrform einfach verharrte, sondern indem sie die Lehrform der römischen Kirche, das hier längst vollkommen im Sinne des Nicänums ausgebildete Dogma von der Monarchie Gottes annahm. Man mag sagen, diese Annahme sei ihr vom Standpunkte der origenistischen Lehre nicht allzu schwer geworden, es mag das für die spätere Zeit gelten; was aber die Lehre des Origenes selbst betrifft, so bedarf es erst noch einer genauern und sorgfältigern Untersuchung, ob sie nicht gerade im Gegensatze zur römischen Kirchenlehre ihre volle Durchbildung erhalten habe. Was wir über das Verhältniß dieses Mannes zur römischen Kirche überhaupt wissen, was uns über seine römische Reise unter Papst Zephyrinus, was uns über seine Verbindung mit Hippolytus, über die dogmatischen Kämpfe in Rom unter Zephyrinus und Kallistus hinsichtlich der Lehre von der göttlichen Monarchie, was uns über seine Polemik gegen Sabellius, den er zu Rom antraf, bekannt ist, und was er endlich mehr versteckt andeutend, als offen ausführend gegen eine ohne Zweifel kirchliche Partei von Monarchianern in seinem Commentar zum Johannesevangelium, den er bekanntlich gleich nach seiner Rückkehr von Rom begonnen hat, sowie an verschiedenen andern Orten vorbringt, alles das zusammengenommen macht eine polemische Tendenz gegen die Lehre des römischen Bischofs Kallistus, d. h., wie wir später zeigen werden, gegen die streng kirchliche Lehre von der Monarchie Gottes nicht unwahrscheinlich. Die Lehre des Hippolytus mag er theils gebilligt, theils verworfen haben. Gebilligt hat er es, wenn Hippolytus den Sohn aus dem Wesen des Vaters ableitete; aber die Vorstellung von einem zeitlichen Ursprunge, welche sich damit verband, hat er gewiß entschieden zurückgewiesen. Er hat das gethan von seinem eigenen und seines Lehrers Clemens Standpunkt aus, indem er auch der Welt einen ewigen Ursprung zuschrieb, während Hippolytus durch seine Lehre von dem zeitlichen Anfang der Welt und durch die Verbindung, in welche er diesen Satz mit dem Hervorgehen des Logos aus dem Vater brachte, bestimmt werden mußte, auch beim Logos eine Art von zeitlichem Anfang anzunehmen.

Wir erkennen also mit Athanasius die kirchliche Grundlage der alexandrinischen Gnosis an, unterschreiben aber auch als wohlbegründet den harten Tadel, welchen der römische Bischof Dionysius über die ale-

Digitized by Google

randrinische Richtung ausgesprochen hat [1]. Der Papst beschuldigt die Lehrer der Katechetenschule eines Tritheismus, den er einen versteckten Marcionitismus nennt. Diese Anklage ist vollkommen in ihrem Recht. Ging der Sabellianismus in der Lehre von der Einheit Gottes zu weit und verwischte alle persönlichen Unterschiede in Gott, so gingen im Kampfe gegen denselben auch die Alexandriner zu weit, indem sie die Personen zu scharf unterschieden. Dem seit Irenäus, Tertullian und Origenes herrschenden Sprachgebrauche gemäß pflegte man eine solche Unterscheidung im Allgemeinen als gnostischen Ditheismus oder Tritheismus zu bezeichnen; für den Tritheismus lag die Erinnerung an den Marcionitismus am nächsten, da dieser seit Prepon, wie Hippolytus berichtet, drei Principien der Dinge zu unterscheiden pflegte. Aber der Papst will offenbar noch mehr als eine bloß oberflächliche Aehnlichkeit der alexandrinischen Lehre mit dem Marcionitismus andeuten. Er will überhaupt sagen, daß in der kirchlichen Gnosis zu Alexandrien noch ein Bodensatz der häretischen Gnosis zurückgeblieben sei, will die erstere als einen, wenn auch noch so schwachen Nachwuchs der letztern bezeichnen, und darin wird man ihm beistimmen müssen. Denn trotz aller kirchlichen Grundlage waren in Alexandrien die gnostischen Neigungen, in freier, speculativer Gestaltung der Kirchenlehre über den Inhalt derselben im Geiste der herrschenden Zeitphilosophie hinauszuschweifen, noch immer nicht ganz ausgestorben. Dieses Geltendmachen der speculativen Individualität und das daraus entsprungene willkürliche Verfahren mit der Kirchenlehre ist eben nichts anderes als ein Nachwuchs, ein Rest des alten Gnosticismus.

Wo einmal eine einseitige Richtung vorhanden ist, da pflegt eine Einseitigkeit die andere, ein Extrem das andere hervorzurufen. Zwei noch zu besprechende Erscheinungen bestätigen die Wahrheit dieses Satzes auch für die alexandrinische Kirche. Die Theologie dieser Kirche hatte ihre dem gnostischen Tritheismus verwandte Fassung durch den Antagonismus gegen die sabellianische Einheitslehre erhalten. Sie ging darin zu weit und ließ bei der Trennung und Unterordnung der göttlichen Personen die Wesenseinheit nicht zu ihrem gebührenden Rechte kommen. Daraus erwuchs aber auch wieder der sabellianischen Vorstellung von einer vollen, unterschiedslosen Wesenseinheit in Gott ihre gute Berech-

[1] In seinem Schreiben an Dionysius von Alexandrien bei Athan. de decr. Syn. Nic. c. 26.

Digitized by Google

tigung und wurde den Alexandrinern gegenüber geltend gemacht von den Kirchen der Pentapolis in Oberlibyen, die von der alexandrinischen Kirche abhängig waren. Einige Bischöfe gingen hierin, wie Athanasius erzählt (de sent. Dion. c. 4), zur Zeit des Bischofs Dionysius so weit, daß in ihren Kirchen kaum noch der Sohn Gottes gepredigt wurde. Als Oberhirt dieser Sprengel schritt Dionysius in einem Briefe an Ammonius und Euphranor gegen diese Verirrung ein und suchte in der schlagendsten Weise zu zeigen, daß nicht Gott an sich, der Vater, sondern die zweite Person, der Sohn, Mensch geworden sei, wobei er sich aber vor den oben erwähnten Ausschreitungen gegen das Dogma nicht genugsam in Acht zu nehmen verstand. Deßwegen erhob sich auch gegen ihn eine dritte Partei, welche eine Beschwerde über ihn bei dem römischen Dionysius einreichte und diesen zu seinen Erklärungen sowohl gegen die Sabellianer in der Pentapolis, als auch gegen die alexandrinische Theologie veranlaßte. Was diese dritte Partei betrifft, so hat man ganz unnöthig Schwierigkeiten über ihre dogmatische Stellung erhoben. Es waren, sagt Athanasius (de sent. Dion. c. 13), einige von den Brüdern aus der Kirche, wahrscheinlich Presbyter, und unter der Kirche ohne weitern genauern Zusatz kann wohl nur Alexandrien gemeint sein. Sodann erklärt er sie für rechtgläubig (φρονοῦντες μὲν ὀρθῶς) und macht ihnen nur den einzigen Vorwurf, daß sie sich nicht, bevor sie sich nach Rom wendeten, zuvor mit ihrem Bischof besprachen, wie er sein Schreiben gegen die Sabellianer verstanden wissen wollte. Lediglich der Zweifel bleibt übrig, in welchem Sinne Athanasius ihre Rechtgläubigkeit gemeint habe, ob im Sinne der bisherigen alexandrinischen Lehre, denn von dieser war Dionysius (s. oben S. 37) allerdings abgewichen, oder im Sinne der römischen Kirche, welche schon längst im Kampfe mit einer falschen Hypostasen-, wie Einheitslehre beide Elemente des Dogma's auf das Schärfste zusammenzufassen gelernt hatte. Ersteres ist das Wahrscheinlichere, da Athanasius auch den Origenes und Theognostus für rechtgläubig erklärt und sorgsam unterschieden wissen will, was sie als dogmatische Lehre und als wissenschaftliche Untersuchung vorbringen. Der Sabellianismus aber in den libyschen Kirchen liefert auf's Neue den Beweis von einer einseitigen Richtung in der alexandrinischen Kirche, da er gerade durch den hier herrschenden diametralen Gegensatz wie ein Extrem durch das andere hervorgerufen war.

Die Lehren, welche die alexandrinischen Gnostiker als Inhalt der göttlichen Offenbarung vortrugen, mußten in dem Zeugniß der hl. Schrift

Digitized by Google

ihre Bewährung finden; der Inhalt der Gnosis und der Inhalt der hl. Schrift mußten einander decken. Um die beiderseitige Congruenz zu zeigen, bedienten sie sich bei der Schrifterklärung der sogenannten allegorischen Methode. Sie war in dieser Zeit überall, wo es galt, eine höhere, wissenschaftlich gewonnene Erkenntniß mit den bestehenden und überlieferten Vorstellungen auf religiösem Gebiete in Einklang zu setzen, in Uebung und als das geeignetste Mittel zu diesem Zwecke anerkannt. Wollte der griechische Philosoph sich mit dem Inhalt der Volksreligion auseinander setzen und seinen Zusammenhang mit der letztern nachweisen, geschah es auf dem Wege der allegorischen Deutung der Mythologie. Dem häretischen Gnostiker war die Allegorie der Schlüssel zum Verständniß aller bestehenden Religionen insgesammt und diente ihm dazu, seine Lehren als den Kern aller religiösen Vorstellungen überhaupt darzustellen. Auch die christliche Wissenschaft bediente sich dieser Methode mit großem Erfolge zu ihren apologetischen Zwecken, namentlich um zu zeigen, daß hinter dem Buchstaben der alttestamentlichen Offenbarung schon die christliche Wahrheit gleichsam als geistiger und idealer Hintergrund verborgen sei. Ueberall also, wo es darauf ankam, zu beweisen, daß ein höherer Standpunkt schon in dem entsprechenden tiefern begründet, in ihm schon enthalten und gleichsam präformirt sei, wendete man die allegorische Erklärungsweise an. Auch in Alexandrien geschah dieß, aber in einer so übertriebenen Weise, daß selbst ein Porphyrius, welcher im Uebrigen derselben Methode huldigte, darüber Beschwerde führte. Diese exegetische Methode ist denn auch besonders geeignet, die bisher besprochene Doppelseitigkeit der Alexandriner recht augenscheinlich zu machen. Sie setzt für's Erste einen festen, unbedingten Anschluß an eine positiv gegebene Unterlage, an die hl. Schrift voraus. Ihr Buchstabe und ihr Wortsinn ist das Erste, worauf es ankommt. Das stimmt genau mit den alexandrinischen Grundsätzen überein. Das Zweite ist aber, in diesem Buchstaben und in diesem Wortsinn den tiefern Gehalt, die geistige Bedeutung ausfindig zu machen und diesen gleichsam von der fremdartigen Hülle zu befreien, von welcher er umgeben ist. Hier ist nun der willkürlichen Deutung der weiteste Spielraum gestattet, die nur dann nicht ihr Unwesen treiben kann, wenn dieses Höhere selbst schon in fester, objectiver Gestalt vorhanden ist. So ist es nun mit dem Christenthum gegenüber dem alten Testament, und mit der Kirchenlehre überhaupt gegenüber dem Buchstaben der hl. Schrift. Auch diese zweite Schranke gegen die willkürliche und rein subjective Ausdeutung der hl. Schrift haben sich

Digitized by Google

die Alexandriner im Allgemeinen gefallen lassen; sie haben die Kirchenlehre als das Regulativ betrachtet, nach welchem der Inhalt der hl. Schrift zu erforschen ist. Eine strenge Befolgung dieses Grundsatzes mußte, so groß auch so noch immer die Möglichkeit einer willkürlichen Erklärung der hl. Schrift im Einzelnen bleiben mochte, wenigstens im Ganzen und Großen vor formellen Irrthümern bewahren. Aber auf der andern Seite bot auch in dem Falle, wo die wissenschaftliche Erkenntniß mit der kirchlichen Lehre nicht ganz im Einklange blieb, diese exegetische Methode eine sehr bequeme Handhabe dar, die im speculativen Interesse für nöthig erachteten Aenderungen am Dogma mit dem Buchstaben der hl. Schrift zu versöhnen. Es geschah das namentlich in der Lehre von den letzten Dingen, von der Auferstehung des Fleisches und der Apokatastasis, wo man die sinnlich gehaltenen prophetischen Schilderungen von der Zukunft des Reiches Gottes auf Erden reiner und geistiger auffassen zu müssen glaubte. Die bekannten Verirrungen der Alexandriner auf diesem Lehrgebiete stützten sich vorzugsweise auf die allegorische Schriftauslegung. Da aber gerade hier die Abweichungen von der Kirchenlehre am deutlichsten vorlagen, und gerade hier die allegorische Exegese am stärksten zur Anwendung kam, so forderten auch diese Schwächen am kräftigsten zu einer Reaction heraus. Eine solche Reaction trat ein zur Zeit des mehrerwähnten Bischofs Dionysius. Führer derselben war der ägyptische Bischof Nepos, der ein eigenes Werk zur Widerlegung der Allegoristen (ἔλεγχος ἀλληγορισῶν) schrieb. Die von ihm angeregte Bewegung war bedeutend. Sie fand namentlich in der arsinoitischen Präfectur zahlreiche Anhänger. Ganze Gemeinden sonderten sich hier ab und verfielen dem Schisma. Dionysius selbst mußte bei seinen Rundreisen zu dem Mittel theologischer Conferenzen mit den Presbytern und Lehrern dieser Gemeinden greifen, um dieselben zur Einheit mit der Kirche wieder zurückzuführen. Die vorzüglichste Waffe seiner Gegner war die Schrift des Nepos, der sie eine außerordentlich hohe Auctorität beilegten, und die sie für unwiderleglich ausgaben. Selbst nach dem Tode des Nepos sah sich Dionysius noch genöthigt, eine Gegenschrift zu verfassen. Er sprach in ihr mit der größten Hochachtung von der Person des Nepos, seinem Glauben, seinen ausgebreiteten Kenntnissen, seinem Studium der hl. Schrift und seiner dichterischen Begabung und bemerkt über den Inhalt der Schrift seines Gegners, daß sie den erhabenen Schwung der alexandrinischen Gnosis auf das Maß des Gewöhnlichen herabstimmen sollte, namentlich

Digitized by Google

in der Lehre von der Erscheinung des verklärten Heilandes und der Auferstehung von den Todten. Nepos habe in ihr nur Geringes und Sterbliches im Zustande nach der Auferstehung zu erwarten gelehrt und das Reich Christi auf Erden sich nach der Schilderung der Apokalypse ganz irdisch und sinnlich gedacht. Offenbar wurde hier der Wortsinn der hl. Schrift gegen die Ueberschwänglichkeit der allegorischen Deutung geltend gemacht und um so mehr auf ihm bestanden, als die letztere von Willkürlichkeiten und in den oben bezeichneten Lehrpunkten auch von Irrthümern nicht frei zu sprechen war. Aber ein Extrem erzeugte, wie es scheint, das andere. Setzte man auf der einen Seite mit zu großer Freiheit sich über den Buchstaben der hl. Schrift hinweg, so machte man auf der andern sich zum Sklaven derselben. Relative Berechtigung hatten beide Theile, aber gerade darin lag eine unversiegliche Quelle steter Schwankungen. Wer denkt hiebei nicht sofort an die ganz ähnlichen Gegensätze in den spätern Origenistenkämpfen der ägyptischen Kirche!

Wir kommen zum Schluß. Das Ergebniß der angestellten Untersuchung ist, daß der Geist des Christenthums in der afrikanischen, kleinasiatischen und alexandrinischen Kirche nicht seinen vollen und ungetrübten Ausdruck während der ersten drei Jahrhunderte gefunden habe. Er hat zwar den wilden Stamm des frühern Heidenthums, dem er in diesen Theilen des römischen Reichs eingeimpft wurde, gereinigt und veredelt, aber ihn vollständig umzuschaffen, ist ihm nicht gelungen. Immer wieder kommt in verschiedenen häretischen oder schismatischen Bewegungen ein und dasselbe störende Element in jeder dieser Kirchen zum Vorschein, das vom Christenthum nicht überwunden ist, und das an einer Stelle zurückgedrängt, an einer andern sich sofort in neuer Form offenbart. Wie ungesunde Säfte in einem Körper, brechen diese irrigen Principien immer von neuem wieder hervor, in der afrikanischen Kirche das unbezwingliche Verlangen, an die sittlichen Zustände in der Kirche den strengsten Maßstab der ethischen Vollendung anzulegen und darnach zu scheiden, was zur Kirche gehört oder nicht gehört; in der kleinasiatischen Kirche das Beharren auf dem Gegebenen und Ueberlieferten, das Festhalten am äußern Buchstaben, ohne sich des in ihm waltenden Geistes zu bemächtigen; in der alexandrinischen Kirche eine speculative Freiheit und Beweglichkeit, welche die Geister über die Grenzen der geoffenbarten Wahrheit hinausreißt. Wir sehen die Afrikaner auf dem Wege zu einer

Digitized by Google

Kirche der Heiligen, welche sich abgesondert als die allein reine und heilige innerhalb der katholischen Kirche hinstellen möchte. Wir finden in Kleinasien eine Unbeweglichkeit, welche der lebendigen Regsamkeit des christlichen Geistes nicht zu folgen vermag und nur schwerfällig sich über die geschichtliche Basis des Judenthums erhebt. Wir treffen in Aegypten eine wissenschaftliche Auffassung des Christenthums, die zwar aus kirchlicher Gesinnung geboren, doch die Reminiscenzen aus der alten Philosophie nicht ganz zu vergessen im Stande ist und dieselben in die kirchlichen Dogmen immer wieder einfließen läßt. Diese Krankheitsformen sind im Leben der alten Kirche das Symptom einer gewaltigen Krisis, wie sie denn auch seit dem vierten Jahrhundert, wo die Kirche ungehemmt von dem äußern Drucke der Verfolgungen sich ruhiger in sich selbst entfalten konnte, wirklich, zunächst in den donatistischen und arianischen Streitigkeiten, erfolgt ist. Erscheint nun aber das Christenthum in den genannten Kirchen mehr oder weniger in einer einseitig krankhaften Gestalt, so entsteht von selbst die Frage, ob es nicht auch eine Kirche gegeben habe, in welcher die Entwicklung eine durchaus gesunde und normale war, frei von jenen Einseitigkeiten und das Christenthum in der ganzen Fülle seines Wesens in sich schließend, eine Kirche, welche in ihren sittlichen Grundsätzen sich weder an die verkommene alte Welt verlor, noch ihre Kraft in dem schwärmerischen Enthusiasmus geträumter Heiligkeit verrauchen ließ, in welcher mit der Unerschütterlichkeit der überlieferten Wahrheit zugleich die größte Beweglichkeit in ihrer äußern Ausgestaltung, mit dem treuesten Festhalten an der vorhandenen Lehre zugleich das feinste und geistigste Verständniß derselben in ihrer weitern Durchbildung sich verband, mit einem Worte: eine Kirche, in welcher das Christenthum ganz Leben und Wirklichkeit geworden ist? Es bleibt uns noch die römische Kirche zu betrachten übrig; wir wollen sie im Folgenden von diesem Gesichtspunkte aus näher in's Auge fassen.

Digitized by Google

Die römische Kirche.

Einleitung.

Die Geschichte der römischen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten ist nur fragmentarisch überliefert. Der Grund davon ist, daß in ihr nicht eine so umfassende literarische Thätigkeit herrschte, wie in den andern Kirchen. Schon das deutet in einer Zeit, wo das Christenthum mit einer unglaublichen Schnelligkeit eine neue großartige Literatur in seinem Dienste schuf, auf einen eigenthümlichen Zug im Geiste dieser Kirche hin. Sehen wir von den Fremden ab, welche in Rom ihre Bücher etwa geschrieben haben, so begegnet uns kaum ein Werk, das in einem allgemein wissenschaftlichen oder kirchlichen Interesse während der genannten Zeit aus dieser Kirche hervorgegangen ist. Dagegen wird dieselbe an einer Art geschichtlicher Documente, an Briefen, welche durch bestimmte kirchliche Fragen veranlaßt waren, reich gewesen sein, wie keine, und daß diese Literatur bis auf wenige Reste ganz verschwunden ist, das ist ein nicht bloß für die specielle Geschichte der römischen, sondern für die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt nicht genug zu beklagender Verlust.

Die Quellen für unsere Darstellung fließen also nur sehr spärlich, doch sind sie hinreichend, uns ein Bild von dem Wesen der Kirche zu entwerfen, wie es in der römischen Gemeinde ausgeprägt ist. Schon aus dem Briefe des Clemens an die Korinthier weht uns ein eigenthümlicher Geist entgegen. Wir glauben ihn nicht besser bezeichnen zu können, als wenn wir ihn ohne weitern Beisatz den kirchlichen nennen. Denn was Clemens den Korinthiern zum Bewußtsein zu bringen sich bemüht, ist eben nichts Anderes als das Wesen der sichtbaren Kirche und der sittlichen Bedingungen, auf welche sie gegründet ist. Fortwährend schwebt ihm als Bild einer wohleingerichteten christlichen Gemeinde die Idee eines organischen Ganzen vor, wo zwar Alle zu einem Ge-

Digitized by Google

sammtleben durch die Anziehungskraft einer gemeinsamen sittlichen Gesinnung vereinigt sind, wo aber auch jeder Einzelne wieder eine bestimmte Stellung und einen eigenthümlichen Kreis des Lebens und der Thätigkeit auszufüllen hat. Unter den verschiedenen Analogien, durch welche Clemens diesen Gedanken erläutert, findet sich zwar eine von dem römischen Staatswesen hergenommene nicht; aber fast sollte man glauben, daß sie ihm unwillkürlich im Sinne gelegen habe, wenn er immer und immer darauf zurückkommt, daß Jeder, selbständig in dem ihm angewiesenen Kreise, sich auch wieder demüthig dem Ganzen unterordnen müsse, und daß eben in dieser Verbindung aller einzelnen Kräfte und Aemter in der Gemeinde die gemeinsame Ordnung des Ganzen bestehe. Von der Zeit, wo der Brief an die Korinthier abgefaßt ist, bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnet uns kein weiteres geschichtliches Document in der römischen Kirche. In diesen Zeitabschnitt fällt die Invasion des Gnosticismus. Von Simon Magus bis zu den letzten bedeutenden Häuptern der Gnosis, Valentinus und Marcion, hat diese Sektirer ein eigenthümlicher Trieb nach Rom geführt, als wenn ihre Lehre dadurch, daß die Sekte in Rom sich festsetzte, eine Art von höherer Weihe und bestätigender Anerkennung erhielte. Der Frieden in der Gemeinde muß dadurch im höchsten Grade gestört und eine Menge unruhiger, schismatischer Bewegungen hervorgerufen worden sein. Ohne Zweifel haben sämmtliche gnostische Sekten, welche nach Rom einwanderten, sich hier auch kirchlich organisirt, und wenn Tertullian wirklich, wie man mit großer Wahrscheinlichkeit annimmt, in seiner Schrift de praesc. haer. römische Zustände vorzugsweise im Auge gehabt hat, so dürfen wir auch wohl mit Recht die Schilderung, welche er am Schluß von der Zerrüttung aller kirchlichen Verhältnisse bei den gnostischen Sekten gibt, auf Rom beziehen. Aber alle Einzelheiten dieser Kämpfe sind bis auf die dürftigen Nachrichten über die Aufnahme eines Cerdo und Marcion in die Kirchengemeinschaft und deren neuer Ausstoßung aus derselben bei Irenäus und Tertullian in völliges, nicht mehr zu lichtendes Dunkel vergraben. Doch in dem Umstande, daß man diesen Sektenhäuptern die Kirchengemeinschaft gewährte und erst dann sie ihnen entzog, als sie als unverbesserliche Häretiker sich herausstellten, liegt, wie es scheint, ein Zug, welcher der römischen Kirche zu allen Zeiten aufgeprägt gewesen ist, ein Zug der Milde nämlich, die bis zur äußersten Grenze reicht, soweit sie überhaupt auszudehnen ist, aber auch ein Zug unnachsichtlicher Strenge, wo die Milde vergebens gewesen ist.

Digitized by Google

Erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts stehen uns zwei Documente zu Gebote, welche aus dem Innern der römischen Kirche selbst hervorgegangen sind, der zweite angebliche Brief des Clemens und der Hirt des Hermas. Daß jener Brief aus der römischen Gemeinde stamme, haben wir früher in einer Abhandlung zu zeigen versucht [1]. So klein er ist, hat er doch für die Geschichte der römischen Kirche schon deßwegen seinen hohen Werth, weil der Mangel an Quellenschriften so außerordentlich groß ist. Von vorzüglicher Bedeutung ist der Hirt des Hermas. Er ist ohne Uebertreibung ein Spiegel, welcher Leben und Lehre der römischen Kirche dieser Zeit auf das Treueste und Anschaulichste wiedergibt [2]. Für die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts und das Verhältniß der römischen Kirche zu den artemonitischen Monarchianern sind wir beschränkt auf die wenigen Mittheilungen, welche der gleichzeitige Anonymus bei Eusebius (h. e. 5, 28) überliefert hat. Dagegen steht uns für den weitern Fortgang dieser dogmatischen Bewegung in den neuentdeckten Philosophumenen, oder vielmehr in der Schrift des Hippolytus gegen alle Häresien eine Quelle ersten Ranges zu Gebote, welche, wenn auch in einem der römischen Kirche entschieden feindseligen Sinne gehalten, dennoch über die Geschichte derselben dankenswerthes Licht verbreitet. Erst durch sie werden wir für den weitern Verlauf der Erörterungen über das Wesen und die Einheit Gottes, seit dem Impuls, welchen diese durch die Irrlehre des Noetus und Sabellius empfangen hatten, auf festen Boden gestellt, von wo aus sie in allen ihren Verzweigungen sich verfolgen lassen, sowie andererseits in ihr über die Disciplin der römischen Kirche die schätzbarsten Aufschlüsse gegeben werden. Namentlich ist das Document über die Lehre des Papstes Kallistus, wenn man es versteht, den wahren Inhalt desselben von der Tünche falscher Auffassung zu säubern, mit welcher es bei Hippolytus gleichsam überdeckt ist, ein Denkmal für den Glauben der römischen Kirche, das von der größten Wichtigkeit ist. Auch Tertullian in seiner spätern Polemik gegen Rom seit seinem Uebertritt zum Montanismus gewährt reiche Ausbeute; sein Verhältniß, wie das des Origenes zur römischen Kirche ist lange noch nicht erschöpfend behandelt. Von geringerem Werthe ist Novatians Schrift über die Dreifaltigkeit, obgleich sein polemischer Standpunkt gegen die Lehre der römischen Kirche in

[1] Tüb. Quartalschr. Jahrg. 1861. S. 509 ff.

[2] Ueber ihn s. unsere Abhandl. in der Tüb. Quartalschr. 1860. S. 3 ff.

Digitized by Google

diesem Punkte nur aus ihr wohl zu erkennen ist, während dagegen der Briefwechsel, darunter auch ein Schreiben Novatians vor seinem Abfalle, zwischen Cyprian und der römischen Kirche, namentlich in der Frage hinsichtlich der Abgefallenen und der Ketzertaufe wiederum die schätzbarsten Beiträge für die Kenntniß der römischen Kirche gewährt. Von den Briefen des Papstes Cornelius ist nur ein werthvolles Bruchstück seines Schreibens an den Bischof Fabius von Antiochien, der einigermaßen zum novatianischen Schisma hinneigte, erhalten, sowie zwei Briefe an Cyprian in derselben Angelegenheit. Von den Briefen des Stephanus sowohl hinsichtlich des Schisma in Arles, als auch des Ketzertaufstreites ist leider so gut wie nichts übrig geblieben. Dagegen haben wir von Papst Dionysius ein bedeutendes Fragment seines dogmatischen Lehrschreibens an den alexandrinischen Bischof Dionysius, eine der kostbarsten Urkunden der römischen Lehre von der Trinität und erst jetzt nach den Aufschlüssen des Hippolytus über die dogmatischen Streitigkeiten zur Zeit des Zephyrinus und Kallistus vollständig zu würdigen.

Bei dem Mangel an Quellen würde es schwer halten, sich ein vollständig klares Bild von der Entwicklung zu machen, welche sich während dieser Zeiten in der römischen Kirche vollzogen hat. Da aber diese Kirche in alle Streitigkeiten dieser Jahrhunderte verflochten gewesen und uns wenigstens die Stellung bekannt ist, welche sie in denselben eingenommen und behauptet hat, so gibt uns, was wir in dieser Hinsicht erfahren, Anhaltspunkte genug, um über das Wesen derselben, wie es in der Geschichte ausgeprägt vorliegt, ein Urtheil fällen zu können.

Ein schöner, erhebender Zug im Bilde der römischen Kirche aus dieser Zeit sei hier zuerst erwähnt. Es ist ihr mit wahrhaft brüderlicher Liebe gepaarter Wohlthätigkeitssinn. Schon Dionysius von Korinth (zwischen 170 und 180) spricht von ihm mit großer Bewunderung, und Eusebius (h. e. IV. 23) bemerkt dazu, es sei das eine Sitte der Römer, „der sie bis auf die Verfolgung zu unserer Zeit treu geblieben sind." Die Worte des Dionysius in seinem Briefe an P. Soter lauten: Ihr habt von Anfang an die Gewohnheit gehabt, daß ihr allen Brüdern auf mancherlei Art Gutes erwieset und vielen Gemeinden in verschiedenen Städten Unterstützungen zuschicktet und auf diese Weise bald die Armuth der Dürftigen erleichtertet, bald den in den Bergwerken befindlichen Brüdern wohlthätige Beiträge zukommen ließet. Durch diese Unterstützungen, die ihr vom Anfange an überschickt, bleibt ihr einer alten römischen Sitte als Römer treu. Dieß hat auch euer würdiger Bischof

Digitized by Google

Soter nicht nur beibehalten, sondern noch dadurch vermehrt, daß er theils die für die Heiligen bestimmten reichlichen Beiträge austheilt, theils die nach Rom gekommenen Brüder wie ein zärtlicher Vater seine Kinder mit beseligenden Worten tröstet." Dasselbe Lob spendet auch Dionysius von Alexandrien dem Papste Stephanus (Eus. h. e. VII. 5), und Papst Dionysius erwarb sich, als er in einem Briefe die Kirche von Cäsarea (in Kappadocien) über die von den Barbaren erlittenen Drangsale tröstete und Abgeordnete mit dem Auftrage hinsendete, die gefangenen Christen dieser Kirche wieder loszukaufen, die kindliche Verehrung dieser Gemeinde in einem so hohen Grade, daß die Stadt noch zu Basilius' Zeiten den Brief voll Dankbarkeit aufbewahrte (Bas. ep. 70). So war es von Anfang an. Schon Ignatius mußte einen Liebessinn an den Römern rühmen, wie er keiner andern Kirche eigen war, und wie stark und warm wird nicht im Hirten des Hermas den Reichen die Pflege und Unterstützung der Armen an's Herz gelegt! Es deutet dieser Wohlthätigkeitssinn auf ein kirchliches Gemeingefühl, das wir in derselben Energie nirgendwo wieder antreffen. Wie eine Welle in immer weitere Kreise, strömte dieser Geist von Rom in alle Einzelkirchen aus; was Wunder, wenn diese Welle der Liebe von den Einzelkirchen auch wieder nach Rom zurückkehrte! Rom zeigt sich hier als das liebevolle Herz der ganzen Kirche.

I. Rom und die praktischen Fragen der Zeit.

Fassen wir nun die Stellung schärfer in's Auge, welche Rom zu den verschiedenen wissenschaftlichen oder praktisch-kirchlichen Fragen eingenommen hat, die vom zweiten Jahrhundert an so zahlreich in der Kirche aufgeworfen und so lebhaft erörtert worden sind. Wir beginnen mit den Fragen der letztern Art, um an ihnen den Unterschied des Geistes, welcher die römische Kirche durchdrang, von dem Geiste der afrikanischen und kleinasiatischen Kirche deutlich zu machen. Als gegen den Ausgang des zweiten Jahrhunderts die Herrschaft der gnostischen Sekten vorüber war und bei vielen Anhängern derselben das Verlangen sich einstellte, mit der Kirche Frieden zu machen, tauchte die wichtige Frage auf, wie es mit den Uebertretenden in diesem Falle zu halten sei. Zwei Möglichkeiten sind da denkbar. Entweder hatte der Uebertretende schon vorher der Kirche angehört und war später zur Sekte abgefallen, oder aber er hatte gleich Anfangs zur Häresie sich bekannt und suchte jetzt die Gemeinschaft mit der Kirche nach. Im letztern Falle

Digitized by Google

entstand die Frage: muß er durch das Sacrament der Taufe erst Christ werden, oder hat er nur durch das Sacrament der Buße mit der Kirche sich auszusöhnen, und hat er bereits die Taufe auf gültige Weise empfangen? Auf welche Seite sich die afrikanischen und kleinasiatischen Kirchen in dieser Frage neigten, beweisen die Beschlüsse der unter Agrippinus und Cyprian in Afrika und der in Kleinasien zu Synnada und Iconium gehaltenen Synoden. Mit überwiegender Majorität entschied man sich gegen die Gültigkeit der bei den Ketzern empfangenen Taufe. Die römische Kirche dagegen hielt im Allgemeinen die Gültigkeit einer solchen Taufe aufrecht, und Stephanus berief sich dafür auf die ununterbrochene Tradition seiner Kirche. In der That hatte auch schon zur Zeit des Kallistus die römische Kirche die feste, unverbrüchliche Praxis, die von Häretikern Getauften nicht wieder zu taufen. Nicht nur Kallistus bekannte sich zu ihr, sondern auch sein sonst so rigoristisch gesinnter Gegner Hippolytus, der dieselbe für Rom als selbstverständlich, also als etwas, woran man in Rom niemals gezweifelt hatte, voraussetzt. Zugleich aber enthüllt er in dem Vorwurfe, daß unter Kallistus zuerst von einigen seiner Anhänger der Frevel einer zweiten Taufe gewagt worden sei, die interessante Thatsache, daß selbst solche Kirchen, welche sich sonst in dem ausgebrochenen Schisma zu Kallistus hielten, also mit ihm in der Lehre von der Monarchie Gottes und in der Bußdisciplin einig waren, die Gültigkeit der Ketzertaufe in Abrede stellten [1]. Während demnach bei einer so großen Zahl von Kirchen in dieser Frage sich ein engherziger Particularismus kundgab, finden wir von einer solchen beschränkten Auffassung des Taufsacraments und was damit in Verbindung steht, auch des Wesens der Kirche in Rom keine Spur. Ohne einen Augenblick zu schwanken, hatte man hier in der so schwierigen Frage das Rechte getroffen; der allgemeine Geist der Kirche hatte hier sogleich seinen klarsten und genauesten Ausdruck erhalten; was in Rom galt, sollte und mußte Praxis der ganzen Kirche werden und ist es auch wirklich geworden.

Hippolytus hat es nicht für gut befunden, uns näher darüber zu unterrichten, ob und welche Schritte Kallistus dem Unwesen der Wiedertaufe gegenüber gethan habe. Daß er ganz dazu geschwiegen und aus feiger Rücksicht auf die eigene Lage gegen seine Freunde unter den Bischöfen, welche dieser verkehrten Praxis huldigten, sein apostolisches An-

[1] Hippol. Philos. IX. p. 291 ed. Miller.

Digitized by Google

sehen nicht geltend gemacht habe, wird man bei einem Charakter, wie der des Kallistus, nicht annehmen dürfen. Auf jeden Fall würde Hippolytus gerade dieses Schweigen und Dulden als Stoff zu einer heftigen und wohlbegründeten Anklage gegen ihn benützt haben. Es mag sein, daß er mit Milde einschritt, daß er nicht gleich Alles auf die Spitze trieb, daß er durch ruhige Belehrung seinen Zweck zu erreichen hoffte; denn ein solches Verfahren war auch durch die Klugheit geboten, da er in seiner bedrängten Lage, in einem Augenblicke, wo Hippolytus mit einer Anklage gegen ihn bei allen Kirchen drohte, nicht Alles auf's Spiel setzen und auch seine Freunde unter den Bischöfen nicht durch barsche Befehle zurückstoßen durfte. So fest war aber das Vorurtheil gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe in der afrikanischen und kleinasiatischen Kirche eingewurzelt, daß hier trotz des vorzüglichen Ansehens, welches die römische Kirche unter allen andern apostolischen Kirchen genoß, dennoch die Uebung, die von den Häretikern bereits gültig Getauften noch einmal bei ihrem Uebertritt zu taufen, auch in den folgenden Zeiten noch fortbestand. Daraus erklärt sich wohl am leichtesten die kraftvolle Entschiedenheit und der apostolische Muth, mit welchen sich endlich Papst Stephanus gegen dieses Unwesen erhob und die Annahme der römischen Praxis forderte. Seine Energie weckte auf der Gegenseite bei einem Cyprian und Firmilian die Leidenschaft und die Sophistik; denn was jener in seiner heftigen Aufwallung vom dogmatischen Standpunkte gegen die Forderung des Papstes vorbringt, geht doch, in so mannigfaltigen Wendungen es auch wiederholt wird, nicht über die frühern sophistischen Argumente eines Tertullian hinaus, und was dieser vom Standpunkte der Tradition gegen Stephanus einwendet, liefert nur einen neuen Beweis von der engherzigen Beschränktheit, mit welcher dieses an sich so wahre Princip schon früher in der kleinasiatischen Kirche vertreten war.

Noch häufiger war indeß wohl der andere Fall, daß Einer, welcher früher der Kirche angehört hatte und dann zu einer Sekte abgefallen war, die Wiederaufnahme in die Kirche nachsuchte. Hier kam das Sacrament der Buße in Frage, und da der Abfall vom Glauben als eine der schwersten Sünden angesehen werden mußte, so handelte es sich darum, ob ein Solcher, ob schwere Sünder überhaupt, wie Ehebrecher, zum Götzendienst Abgefallene, Mörder u. s. w., durch dieses Sacrament der Kirchengemeinschaft wieder theilhaftig werden können. Auch in der römischen Kirche wurde diese Frage um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgeworfen. Einige Lehrer hatten, wie Hermas dem ihn

Digitized by Google

unterweisenden Engel bemerkt (Mand. IV. 3), die Behauptung aufgestellt, daß keine andere Buße sei, als jene, „wo wir in's Wasser gingen und Nachlaß der früher begangenen Sünden erhielten." Es finde also, hatten sie gesagt, nur einmal Verzeihung früher begangener Sünden statt, nämlich beim Empfang der Taufe. Der Engel bestätigt im Allgemeinen die Richtigkeit dieses Grundsatzes. Denn, sagt er, wer einmal die Verzeihung seiner Sünden empfangen hat, der sollte auch nicht mehr sündigen, sondern rein bleiben. Gleichwohl setzte er in diesem Betracht einen Unterschied fest zwischen Solchen, die bis zu diesem Zeitpunkte bereits dem Glauben der Kirche angehört haben, und Solchen, die erst jetzt oder später noch gläubig werden. In Bezug auf diese letztere Klasse soll an der bestehenden Strenge nicht gerüttelt werden, für sie bleibt der obige Grundsatz in Kraft. Dagegen ist denen, welche vor diesem Zeitpunkte gläubig geworden sind, Buße gestattet. Es geschieht das aus einer besondern Barmherzigkeit Gottes, aus Mitleid mit der menschlichen Schwäche und wegen der Hinterlist des Teufels. Und diese Sündenvergebung ist, wie wir aus Mand. IV. 1 ersehen, eine ganz allgemeine, die sich auch auf die schwersten Verbrechen, selbst auf Ehebruch und Idololatrie erstreckt. Für die zweite Klasse existirt nur einmal die Möglichkeit, von der Sünde befreit zu werden, nämlich bei der Taufe. Wenn sie später sündigen und auch Buße thun, wird es ihnen doch nichts nützen; denn es wird schwer halten, daß sie leben. Von einem gewissen Zeitpunkt an soll eine Verschärfung der Disciplin eintreten. Sünden, d. h. schwere Sünden, sollen überhaupt nicht mehr nachgelassen werden; die Taufe bleibt dann das einzige Mittel der Sündenvergebung. Als dieser Zeitpunkt wird Vis. III. 2 die herannahende schwere Trübsal bezeichnet, an welche sich chiliastisch gefärbte, aber sehr gemäßigte eschatologische Erwartungen knüpfen. Da aber selbst denen, welche vor dem Beginn dieser Katastrophe die schwersten Sünden begangen haben, eine zweite Nachlassung derselben durch Buße gestattet wird, so ist daraus ersichtlich, daß um diese Zeit bereits in Bezug auf schwere Sünder eine Wiederaufnahme derselben in die Kirchengemeinschaft in Rom als zulässig betrachtet wurde und wirklich stattfand. Für die Zukunft aber glaubte man strenger verfahren zu müssen, und zwar, wie uns der Hirte ebenfalls sagt, aus Rücksicht auf die, welche jetzt erst gläubig werden, oder erst in Zukunft noch den Glauben annehmen werden. Man darf ihnen, heißt es Mand. IV. 3, keinen Anlaß, keine Handhabe (zur Sünde) bieten durch die Aussicht auf Verzeihung.

Digitized by Google

Diese strengere Disciplin bestand in Rom, bis der Ausbruch einer neuen Verfolgung unter Septimius Severus (202) den eben zum Pontificate gelangten Zephyrinus zu einer Milderung in der frühern Weise bewog. Wie beim Beginn der Verfolgung unter Marc. Aurelius zur Zeit des Hermas, so wurde auch jetzt eine Nachlassung selbst der schwersten Sünden gewährt. Zephyrinus erließ sein Bußedict, worin sich nach Tertullian wörtlich die Stelle fand: Ich erlasse die Sünden des Ehebruchs wie der Hurerei Solchen, welche die Buße (Bußzeit) bestanden haben (Tert. de pud. c. 1.). Hier wie dort wird der Grund derselbe gewesen sein. Man wollte den schweren Sündern, die wahren Bußgeist zeigten, die künftigen Kämpfe erleichtern und nicht durch übergroße Strenge ganz untergehen lassen. Aber dießmal ging die Nachsicht des Papstes nicht so weit, wie das erste Mal. Götzendienst und Mord waren ausgenommen, was Tertullian ausdrücklich demselben als Inconsequenz vorwirft. Indessen war auch jetzt dieser Beschluß nicht ohne heftigen Widerspruch zu Stande gekommen. Wenn schon das erste Mal einige Lehrer den Grundsatz aufgestellt hatten: es gibt nur eine Sündenvergebung durch die Taufe, so wurde nun von neuem die Behauptung in Rom gehört, daß schweren Sündern die Wiederaufnahme in die Kirche für immer zu versagen sei. Tertullian machte sich in seiner Schrift de pudicitia zum beredten Anwalt dieser Ansicht, und da er gleichzeitig zum Montanismus übertrat, so muß von Zweien eines der Fall gewesen sein: entweder bewog ihn seine strenge Ansicht von der Buße, welche nur die Vergebung leichterer Sünden zugestand, zum Montanismus überzutreten, welcher in diesem Punkte mit ihm übereinstimmte, oder eine geheime Prädisposition zum Montanismus machte ihn auch zum Feinde der vom Papste eingeführten Bußordnung und trieb ihn jener Sekte in die Arme. Ersteres scheint das Wahrscheinlichere zu sein nach den eigenen dunkeln Andeutungen Tertullians (de pud. 1), obgleich er über die zwischen ihm und dem Papste gepflogenen Verhandlungen den Schleier des Geheimnisses wirft. Jedenfalls wird seine Schrift de pudicitia die erste gewesen sein, worin er seinen kurz vorher erfolgten Bruch mit der römischen Kirche öffentlich verkündigte. Sie ist gleichsam das Parteimanifest, das Tertullian gegen das Bußedict des Zephyrinus schleuderte.

Der Papst fügte seinem Edicte auch eine dogmatische Begründung hinzu, die uns ihrem wesentlichen Inhalte nach in Tertullians Schrift de pudicitia aufbewahrt ist. Sie ist meistens aus Stellen der hl. Schrift genommen, in welchen die Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder,

Digitized by Google

auch der schwersten Art, gelehrt wird. Gott wolle nicht so sehr den Tod des Sünders, als seine Buße. Wie Christus uns, so müssen auch wir einander die Sünden verzeihen; wir haben kein Recht, zu richten, wobei er unter Anderm auch Röm. 14, 4. anführt, dieselbe Stelle, auf welche sich nachher auch Kallistus für seine Bußdisciplin gegen Hippolytus berief (Philos. IX. p. 290. l. 45 sq.), wie denn auch die Gegengründe des Tertullian eine mehr als oberflächliche Verwandtschaft mit der Polemik des Hippolytus verrathen. Wenn dann sofort das Edict die Bestimmung enthält: aliqua poenitentia caret venia (c. 3), nämlich Idololatrie und Mord, so behauptet der Papst doch andererseits, daß es an sich in seiner Macht stehe, auch diese Sünden zu vergeben, wovon er aber (jedenfalls gilt dieß von der Idololatrie) wegen der Verfolgung keinen Gebrauch machen wollte. Auch Beispiele von Vergebung der Fleischessünden aus dem alten Testamente, vielleicht mit directer Beziehung auf Loth, David, Hoseas, hatte der Papst angeführt (c. 6). Vorzüglich aber wird er sich auf die neutestamentlichen Parabeln vom verlornen Schaf (schon die Kelche mit dem Bildnisse Christi als des guten Hirten zeigen, wie Christus als der treue Hirt das verlorne Schaf zurückbringt, sagte Zephyrinus, c. 10), von der verlornen Drachme und vom verlornen Sohne berufen haben. Er unterschied sodann sehr scharf und treffend die Sündenvergebung durch die Taufe und durch das Sacrament der Buße, die beide einen ganz verschiedenen sittlichen Zustand, jene den Stand der Unwissenheit, diese den Stand der Erkenntniß des Guten und des Bösen voraussetzen. Auf die Heiden und ihre Bekehrung beziehe sich die Buße nicht. Ferner stützt sich der Papst auch auf die im Hirten des Hermas vorgetragene Lehre von der Buße, doch ist nicht recht ersichtlich, ob für den einzelnen Fall, daß auch der Ehebruch nachgelassen werden könne (Mand. IV. 1), oder für den allgemeinen Grundsatz, daß die Buße nur den jetzt bereits Gläubigen, nicht ebenso auch den erst künftig zum Christenthum sich Bekehrenden gewährt werden solle (c. 10). Als weiterer Beweis mußten ihm Magdalena und die Samariterin dienen. Auch habe der Apostel Paulus einen fornicator wieder aufgenommen (2 Cor. 2, 5—11.), und nach 1 Tim. 1, 20. seien Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben zur Besserung, nicht zur Vernichtung (perditio), was durch 2 Cor. 12, 7. bestätigt werde. Ferner gründete er seine Lehre auf Apok. 2, 20., wo Jezabel und ihr Anhang trotz ihrer Hurerei und des Genusses von Götzenopfern noch Zeit zur Buße erhalten, und auf 1 Joh. 1, 7. 8. u. 2, 1 ff. — Stellen, welche

Digitized by Google

nach der Ueberzeugung des Papstes beweisen, daß wir sündigen, aber auch Verzeihung erhalten können, — und auf Hebr. 6, 1. 4—8. Findet somit Sündenvergebung im Allgemeinen statt, so sprach nun der Papst der Kirche das Recht zu, sie zu gewähren. **Habet**, sagt er, **potestatem ecclesia delicta donandi.** Zur Begründung berief er sich auf Matth. 16, 18 ff.; von Petrus aber sei dieses Recht auf die ganze von ihm stammende Kirche — d. h. die römische — übergegangen. Zuletzt hatte der Papst auch noch von den **libelli pacis** der Martyrer gesprochen. Er hatte den Letztern, wie es scheint, gestattet, Fürsprache für bußfertige Sünder einzulegen und sie zur Wiederaufnahme in die Kirche zu empfehlen, was Tertullian auch hier, wie durchgehends in dieser Schrift maßlos übertreibend, so verdreht, als habe der Papst die Vollmacht, Sünden zu vergeben, auch auf sie ausgedehnt (c. 22: **at tu et in martyres effundis hanc potestatem**), und entwirft dann von den übeln Folgen, die dieses haben müsse, in seiner Weise ein drastisches Gemälde.

In vollem Maße wird man den ächt christlichen und tief verständigen Geist, den diese Grundsätze des Papstes athmen, erst erkennen und würdigen lernen, wenn man als Gegenstück dazu die Einwendungen betrachtet, durch welche Tertullian in seiner barschen, leidenschaftlich erhitzten Manier die Anschauung seines Gegners weniger widerlegt, als niederschlägt. Geistreich, fein in seinen Wendungen, kühn in seinen Ausfällen ist Tertullian immer; aber er wird ein sophistischer Gladiator, wo er die Wahrheit angreift und ein geheimes Gefühl des Unrechts ihn selbst das Vergebliche seiner Bemühung ahnen läßt. Der Papst bezeichnet als Mittelpunkt des Christenthums die Idee der Barmherzigkeit, der verzeihenden Liebe; das, erwiedert Tertullian, ist eine Religion für Schmeichler und Kuppler, eine Moral für Weiber, nicht für Männer. Jener hatte durch Beispiele aus dem alten Testamente die Möglichkeit der Vergebung auch der schwersten Fleischessünden dargethan; dieser entgegnet, nur das neue Testament mit seiner größern Sittenstrenge sei maßgebend. Der Papst begründet seine Disciplin auf neutestamentliche Parabeln. Der Montanist ist dem durchaus entgegen; man dürfe sie nicht auf bestimmte Dogmen ausdeuten, das sei das Verfahren der Häretiker (Gnostiker) und führe stets zu bodenloser Willkür. Zephyrinus beruft sich auf den Hirten des Hermas als auf ein Zeugniß der Tradition aus seiner eigenen Kirche; Tertullian meint, die Moral des Ehebruchs möge sich wohl auf eine selbst ehebrecherische (apokryphe) Schrift berufen. Der Herr selbst hat Sünderinnen, wie der Magdalena und der Samariterin, verziehen;

Digitized by Google

ja, widersprach Tertullian, der Herr konnte das, aber auch nur er; seitdem hat der hl. Geist die Disciplin festgestellt, und es ist nun unmöglich, wenigstens für die Kirche. Er führt für seinen Satz den Beschluß der Apostel (Apstg. 15, 28 ff.) an; hier sei fixirt, was vom alten Bunde in der Disciplin der christlichen Kirche bestehen bleiben sollte. Vieles sei gefallen, dafür aber auf Anderes desto größeres Gewicht gelegt. Es sei das eine Compensation, die unwiderruflich sei. Paulus selbst, erklärte der Papst, hat den Blutschänder in Korinth wieder aufgenommen; Tertullian dagegen ist der Meinung, man wisse nur, daß er ihn ausgestoßen; von einer Wiederaufnahme des Blutschänders rede der zweite Brief an die Korinther gar nicht, oder höchstens habe ihm der Apostel dilectio, nicht communicatio gewährt. Der Blutschänder, Hymenäus und Alexander seien dem Satan übergeben, bemerkt der Papst, zu ihrer Besserung, und Paulus selbst sage, er werde von einem Engel des Satans mit Fäusten geschlagen, damit er sich nicht erhebe; entrüstet fragt Tertullian, wie man Blutschande, Blasphemie (Hymenäus und Alexander) und vollendete Reinheit (Paulus) auch nur einmal in einem Athemzuge zusammen nennen könne. Und endlich zugegeben, es habe Paulus den Blutschänder wieder aufgenommen, so sei das ein einzelner Fall; einmal sei nicht allemal. Auch den Timotheus habe er beschnitten, sonst aber die Beschneidung als aufgehoben betrachtet. Die Berufung auf die Jezabel erledigt Tertullian so: sie ist eine Irrlehrerin, also hat sie entweder noch gar nicht zur Kirche gehört, dann mag sie getauft werden und so Sündenvergebung finden, oder sie sei von der Kirche, der sie früher angehörte, wieder abgefallen, — dann mag sie Buße thun, aber in finem moechiae, non tamen restitutionem consecutura. Das Blut Christi, sagte der Papst mit dem hl. Johannes (1 Joh. 1, 7.), reinigt uns von jeder Sünde; reinigt uns? fragt Tertullian; nein, erhält uns rein von jeder Sünde, bewahrt uns davor, also gerade das Gegentheil findet statt. Johannes lehre nur, daß die läßlichen Sünden, denen wir Alle unterworfen seien, vergeben werden, nicht aber auch die Todsünden. Zum Beweise seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben, hatte sich Zephyrinus auf die dem hl. Petrus ertheilte und auf dessen Nachfolger übergegangene Vollmacht berufen. Hier erreicht Tertullians Erwiederung den Gipfel ihrer sophistischen Spitzfindigkeit. Er behauptet, diese Vollmacht sei dem Petrus rein persönlich ertheilt, und wagt dennoch in demselben Kapitel (21), von einer andern ähnlichen Stelle eine ganz widersprechende Deutung zu geben, wenn er

Digitized by Google

bemerkt, in der Person des Petrus sei auch uns geboten, nicht sieben, sondern siebenzig Mal sieben Mal zu verzeihen. Nur Gott habe die Macht, Sünden zu vergeben, und in der Kirche die von seinem Geiste Erfüllten, nicht die Schaar der Bischöfe, behauptet Tertullian, und vergißt dabei, an die Art und Weise zu denken, wie bei der Taufe durch den Priester und Bischof Sünden erlassen werden. Zuletzt unterscheidet er an Petrus den mit dem hl. Geiste erfüllten Apostel und das Oberhaupt der Kirche, den Repräsentanten der Bischöfe; Ersterem (dem Apostel) sei die Vollmacht der Sündenvergebung und in ihm allen ähnlich wie er vom hl. Geiste Erfüllten ertheilt, nicht aber Petrus, dem Haupte des Episcopats. Und so bleibt denn Tertullian bei seiner düstern, trostlosen Ansicht, daß es in der Kirche der Heiligen wohl eine **poenitentia**, aber **sine venia** gebe, während der Papst an der frohen Botschaft der Vergebung der Sünden festhält und eine Buße mit freudiger, den wahren Bußgeist weckender Hoffnung, eine **poenitentia cum venia** lehrt.

Ein milder Geist des Friedens, ganz wie er dem Wesen des Christenthums gemäß ist, weht in dem Edicte des Papstes, und doch beschuldigt es Tertullian der Härte und Grausamkeit. Zwei Sünden hatte nämlich der Papst ausgenommen: Idololatrie und Mord; für sie sollte keine Verzeihung gewährt werden (c. 3. 5. 9). Welche Härte, welche Inconsequenz! ruft Tertullian aus. Eine Inconsequenz war das allerdings, aber eine solche, deren der Papst sich selbst bewußt war. Denn im Princip hatte er auch hinsichtlich dieser Sünden die Vollmacht, sie zu erlassen, für sich in Anspruch genommen (c. 3). Warum er den mit diesen Sünden Befleckten die Verzeihung verweigerte, gibt er nicht an. Sollte er es nicht vielleicht aus Rücksicht auf seine rigoristischen Gegner gethan haben, um sie einigermaßen zufrieden zu stellen? Er verstand sich zu dieser äußersten Concession, die aber dafür von seinen Gegnern als Schwäche und Halbheit verhöhnt wurde. Unter allen Umständen hatte er einen kirchlichen Grundsatz, den Grundsatz der uneingeschränkten Sündenvergebung, dabei nicht verläugnet.

Entweder hörten die äußern Gründe, welche Zephyrinus zu seiner theilweisen Strenge bewogen hatten, nachher auf, oder es zeigte sich bald, daß er mit dem Zugeständniß dieser seiner theilweisen Strenge vergebens seine Gegner zu versöhnen gesucht hatte, — sein Nachfolger, der kräftige, entschlossene, verständige Kallistus bekannte sich offen zu dem Grundsatze einer unbeschränkten Sündenvergebung. Hippolytus, sein bitterer Gegner, sagt von ihm, er habe **zuerst** alle Schranken niedergerissen, welche bis

Digitized by Google

dahin durch die Disciplin den sinnlichen Ausschweifungen gezogen gewesen, und sich gegen Sünder solcher Art gefällig gezeigt, indem er lehrte, daß Allen die Sünden von ihm erlassen werden (Philos. IX. p. 290). Auch Idololatrie und Mord waren also nach der neuen Bußordnung des Kallistus von der Vergebung nicht ausgeschlossen. Hippolytus drückt diesen Grundsatz des Kallistus auch so aus: er habe nicht unterschieden, mit welchen man kirchliche Gemeinschaft halten dürfe (und mit welchen nicht), sondern Allen ohne Unterschied habe er dieselbe angeboten. Sünder aller Art kehrten in Folge davon in größter Anzahl zur Kirche zurück, und Hippolytus gibt zu verstehen, daß es meistens ganz verworfene Menschen gewesen, welche die Kirche des Kallistus füllten, Solche, welche wiederholt sogar von häretischen Genossenschaften ausgestoßen waren, und gar Solche, welche er selbst durch richterlichen Spruch der Kirchengemeinschaft beraubt hatte. Kallistus stellte an diejenigen, welche von einer Sekte übertraten, nur die Frage: ob sie Christen seien, d. h. die Taufe in gültiger Weise empfangen haben; dann nahm er sie durch das Sacrament der Buße in die Kirche auf. Hippolytus sah darin eine gewissenlose Leichtfertigkeit, welche keiner Klasse von Sündern den Eintritt auf den heiligen Boden der Kirche versperrte. Was ein solcher sogenannter Christ während seiner häretischen Absonderung von der Kirche auch gesündigt haben mag, die Sünde wird ihm nicht angerechnet, wenn er nur der Schule des Kallistus zuläuft. Gewissen Sündern wollte er also unter allen Umständen die Aufnahme in die Kirche für immer versagen aus einer, wie ihm schien, durch Rücksicht auf die Heiligkeit der Kirche gebotenen Strenge, wogegen Kallistus die christliche Milde und Barmherzigkeit auf Alle ausgedehnt wissen wollte. Es kann kein Zweifel sein, wer von Beiden das Wesen des Christenthums und den Geist des Erlösers, der gekommen war, zu suchen, was verloren war, richtiger, tiefer und inniger erfaßt habe, ob Hippolytus mit seiner grausamen Härte, oder Kallistus mit seiner Barmherzigkeit und Milde.

Es ist aber das Verfahren beider Männer auch noch von einem andern Gesichtspunkte aus zu würdigen. Damals, im Anfange des dritten Jahrhunderts, war die Blüthezeit des Gnosticismus vorüber, der Zauber, mit welchem er bis dahin das Gemüth und die Phantasie so Vieler bestrickte, von ihm gewichen. Auf die enthusiastische Trunkenheit, mit welcher er so Viele in die wirbelnden Kreise seiner Systeme gezogen, war eine nüchterne Besonnenheit gefolgt. Man erkannte den Wahn, dem man bis dahin als der höchsten Weisheit gehuldigt hatte, und fing

Digitized by Google

an, sich der Kirche zu nähern und ihre Lehren in ihrer einfachen, aber wahren Form als den ächten Inhalt der Offenbarung zu begreifen. Einem fliehenden Feinde aber muß man goldene Brücken bauen, ist eine alte Regel der Klugheit, und Kallistus machte von ihr eine umfassende Anwendung. Versagte man jenen Unglücklichen, welche dem Gnosticismus verfallen gewesen waren, die Aufnahme in die Kirche gänzlich, dann trieb man sie zum Aeußersten, und an eine Beseitigung der Gefahren, welche jene Häresie den Gläubigen bereitete, war lange noch nicht zu denken. Erleichterte man ihnen dagegen die Aussöhnung mit der Kirche, so war mit Bestimmtheit darauf zu rechnen, daß der Gnosticismus bald aussterben werde und seine bisherigen Anhänger zur Kirche übergehen würden. Die Klugheit gebot offenbar, wenn kein besonderer Grundsatz des Christenthums dadurch verletzt wurde, ein Verfahren der Milde und der Versöhnlichkeit, und Kallistus, die Zeitlage wohl erkennend und das Beste der Gläubigen im Auge, schlug diesen Weg ein. Mit einer Art von Grimm muß Hippolytus selbst eingestehen, daß dieses Verfahren den erwarteten Erfolg im vollen Maße hatte; dafür aber rächt er sich an dem Papste durch den Vorwurf, daß er die Thore der Kirche für solche Verkommene allzuweit geöffnet habe. Wer jedoch in diesem Falle das Rechte getroffen und die Grundsätze der christlichen Klugheit am treuesten beobachtet habe, das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

Etwa dreißig Jahre nach dem Tode des Kallistus wurde die römische Kirche durch die decische Verfolgung von neuem veranlaßt, sich mit der Frage über die Wiederaufnahme schwerer Sünder, zunächst der Abgefallenen, in die Kirchengemeinschaft zu beschäftigen. Was hier in Frage stand, war nicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Wiederaufnahme an sich, sondern die Bedingungen, unter welchen eine solche gewährt werden könne. Die Grundsätze, zu welchen sich in dieser Beziehung die römische Kirche bekannte, hat im Namen des römischen Klerus der Presbyter Novatian während der Erledigung des bischöflichen Stuhles nach dem Tode des Fabian in einem Schreiben voll Würde und Kraft dem hl. Cyprian von Karthago mitgetheilt. Die Möglichkeit einer Wiederaufnahme der Gefallenen wird nicht beanstandet, aber ebenso das leichtfertige Drängen auf Wiedergewährung der Kirchengemeinschaft von Seite der Abgefallenen auf das Bestimmteste in seine Schranken zurückgewiesen. Sie sollen erst den wahren Bußgeist auf unzweideutige Weise und durch die That beweisen. Sie sollen an die Pforten der Kirche anklopfen, aber sie nicht erbrechen; an der Schwelle der Kirche

Digitized by Google

stehen bleiben, aber nicht mit einem Sprunge in das Heiligthum eindringen. Schon die Schaam soll sie davon abhalten. Die Hoffnung auf Wiederaufnahme wird ihnen gewährt, denn die Kirche ist nicht hartherzig und grausam; aber die Aufnahme soll geschehen ohne Uebereilung und Eilfertigkeit; denn allzugefällige Nachsicht muß der Kirche ebenfalls fern sein. Erst kommt die Buße, dann folgt die Wiederaufnahme; das Gegentheil wäre sträflicher Leichtsinn und würde noch größeres Verderben anrichten. Absit, ruft Novatian aus, ab ecclesia Romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere et nervos severitatis eversa fidei majestate dissolvere, ut — — properata nimis remedia communicationum utique non profutura praestentur. Und dieß Verfahren, versichert er uns gleich im Eingange seines Schreibens, ist nicht erst jetzt ersonnen, ist nicht plötzlich und unerwartet aufgetaucht, ein bloßes Auskunftsmittel; das ist die alte, längst hergebrachte Uebung der römischen Kirche; antiqua, sagt er, haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua (Epist. 31 inter Cyprianicas). Dieses Schreiben athmet ganz den Geist der römischen Kirche, den Geist eines Kallistus. Wir sehen daraus, daß die Bußdisciplin genau so, wie sie von diesem Papste angeordnet war, auch in den folgenden Zeiten fortbestand und eine bleibende Einrichtung in Rom geworden war. Es ist darum nicht bloß ein Abfall von der Lehre dieser Kirche, sondern ein Verrath an seinen eigenen Grundsätzen, wenn Novatian später diese Bußdisciplin, welche Milde und Strenge im schönsten Ebenmaß in sich vereinigt, verließ und dafür das harte, von ihm selbst früher verurtheilte Verfahren des Hippolytus in Betreff der Abgefallenen und sodann der schweren Sünder überhaupt wieder aufnahm. Dadurch wurde wohl zwischen ihm und Cornelius ein Schisma herbeigeführt; aber die römische Kirche selbst schwankte keinen Augenblick in der treuen Beobachtung dessen, was sie schon längst als die Wahrheit erkannt hatte. Wie aber in diesem Punkte Novatian rein willkürlich von der Tradition der römischen Kirche abwich, so gab er sie auch in einem andern Punkte auf, der längst in Rom außer allem Zweifel stand, indem er Alle, welche zu ihm übertraten, von neuem taufte, was offenbar mit Rücksicht auf die Afrikaner, um sie für seine Partei zu gewinnen, von ihm geschah. Und wie ein Schritt in einer bestimmten Richtung den andern nach sich zu ziehen pflegt, — in ihrem schismatischen Rigorismus gingen spätere Novatianer so weit, daß sie auch die zweite Ehe verboten und die kleinasiatische Osterfeier wieder annahmen. Deutlich ist hieran der Unterschied des

Digitized by Google

schismatischen und des wahrhaft katholischen Geistes zu erkennen, wie jener die von der Kirche Getrennten, dieser die römische Kirche beseelte.

Dieselbe Verschiedenheit der Grundsätze, welche Hippolytus und Kallistus zu so entschiedenen Gegnern machte, mußte auch in einem speciellen Falle der Bußdisciplin eine Verschiedenheit des Verfahrens auf beiden Seiten erzeugen. Bisher hat es sich um Sünder im Allgemeinen gehandelt, und hier war von Kallistus das Princip aufgestellt, keine, auch noch so schwere Sünde schließe absolut und auf immer von der Kirchengemeinschaft aus. Aber auch die Frage mußte entstehen: wie verhält es sich, wenn der Sünder zum Klerus gehört, wenn er gar ein Bischof ist? Hippolytus entschied: wie der einfache Laie aufhört, ein Glied der Kirche zu sein, so hört analog der Bischof auf, das Haupt des Klerus zu sein und sinkt zu einem einfachen Gläubigen herab; er muß abgesetzt werden. Kallistus dagegen, seinem Grundsatz getreu, konnte solche Sünder ihres bischöflichen Amtes nicht berauben, selbst im Falle der Todsünde nicht, und auch dieser Grundsatz ist eben so sehr dem Wesen der Kirche gemäß, als er durch die Zeitverhältnisse geboten war, wenn nicht die größte Verwirrung und eine Wandelbarkeit in der Leitung der Gemeinden einreißen sollte, wie sie nur bei den Sekten vorkommt. Wenn nach der Meinung des Hippolytus gewisse schwere Sünden für immer von der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche ausschlossen, so konnte er das nur unter der Voraussetzung annehmen, daß durch diese Sünden auch das Band zerrissen sei, durch welches die Gemeinschaft der Christen mit der Kirche bedingt ist, nämlich der Glaube; denn nur fortgesetzte hartnäckige Verläugnung des Glaubens macht der Kirchengemeinschaft unfähig. Die Sünde war ihm also auch Verläugnung des Glaubens, wobei er ganz übersah, daß im Leben und in der Wirklichkeit die gläubige Anerkennung der Wahrheit und das sittliche Verhalten sehr oft weit auseinander gehen können. Der Glaube kann immerhin noch bestehen, während das Leben ein Hohn des Glaubens ist. Dann aber mußte er consequent sein und jeden schweren Sünder ohne Ausnahme, mochte er einfacher Laie oder Bischof sein, für immer von der Kirche ausstoßen. Die bloße Absetzung des Bischofs war dann eine ganz unbefugte Milde und eine Ungerechtigkeit gegen die Laien. Kallistus machte sich dieser Verkennung nicht schuldig; er war überzeugt, daß auch im schwersten Sünder nicht immer auch der Glaube ersterbe, und wenn er deßhalb die einfach Gläubigen nicht wegen ihrer Sünden aus der Kirche verbannte, so konnte er diese Strenge im Allgemeinen

Digitized by Google

auch bei dem Bischofe nicht in Anwendung bringen. Dieser hört auch als Sünder nicht auf, gläubig und Mitglied der Kirche zu sein, und es zog deßwegen auch dieser sittliche Zustand nicht unter allen Umständen Verlust des bischöflichen Amtes nach sich. Das Gegentheil schloß den Grundsatz in sich, daß eine schwere Sünde zum bischöflichen Amte unfähig mache, oder daß die wirksame Ausübung des Amtes wesentlich durch den sittlichen Zustand des Ausübenden bedingt sei, so wie später die Donatisten die Sache aufgefaßt haben. Greift man endlich die Frage von ihrer praktischen Seite auf und bedenkt man, wie schwankend damals noch bei den rigoristischen Eiferern der Begriff der Todsünde war, so muß man vollends unbedenklich dem Kallistus Recht geben, wenn er nicht gestatten wollte, daß ein Bischof wegen einer Handlung, die etwa einem kleinen Kreise von Rigoristen als Todsünde erschien, von seinem Amte entfernt werde. Das entgegengesetzte Verfahren hätte für die Gemeinde eine unversiegliche Quelle von innern Kämpfen und schismatischen Bewegungen werden müssen. Daß übrigens Kallistus mit seiner Bestimmung eine Art von Indemnität für jede, auch die ruchloseste Lebensweise habe zusichern wollen, wird Niemand glauben; mit seinem Princip, daß die schwere Sünde nicht unbedingt von der Kirchengemeinschaft ausschließe, blieb immer noch die Absetzung und Verstoßung unsittlicher und gesunkener Bischöfe in den Laienstand vollkommen verträglich, da sie die volle Beraubung der Kirchengemeinschaft nicht involvirt.

Wie die Frage über die Duldung von schweren Sündern innerhalb der Kirchengemeinschaft in nächster Verbindung steht mit der Frage nach dem Verbleiben von sündhaften Bischöfen und Priestern im Klerus, so hat eine andere Frage, über welche damals zwischen Kallistus und Hippolytus gestritten wurde, eine große Verwandtschaft mit der Frage über die Ketzertaufe. Dort handelte es sich in der allgemeinen Frage: wie wird man in der Kirche unter die Gläubigen aufgenommen? um den speciellen Fall, wo Jemand die Taufe bei den Häretikern bereits empfangen hatte. In der neuen Frage, welche die beiden genannten Männer miteinander entzweite, handelte es sich darum, in wie weit Gläubige, aber schon Verheirathete noch in den höhern Klerus aufgenommen werden können. Auch in diesem Punkte beschuldigte Hippolytus seinen Gegner einer strafbaren Connivenz und Schlaffheit. Unter ihm, sagt er, seien selbst Solche, welche zwei oder drei Mal verheirathet gewesen, gegen das bekannte Verbot des Apostels zu Bischöfen, Priestern und Diakonen geweiht worden. Unter ihm, sagt Hippolytus; d. h. Kallistus duldete diese Ordinationen

Digitized by Google

und blieb mit den Kirchen, wo sie vorkamen, in Verbindung. Die Controverse bezog sich demnach auf den Begriff der Monogamie, welche der Apostel für diejenigen fordert, welche zu höhern Kirchenämtern gelangen wollen. Die Männer der stricten Observanz, wie Hippolytus und neben ihm auch Tertullian, hielten sich an dem Buchstaben des apostolischen Gebotes und achteten nur Solche, welche im strengsten Sinne des Wortes höchstens einmal verheirathet gewesen, für fähig, die höhern Weihen vom Diakonat an zu empfangen. Kallistus ließ eine mildere Auslegung zu. Er unterschied zwischen Solchen, welche *nach* ihrem Uebertritt sich mehrere Male verheirathet hatten, und Solchen, welche bereits *vor* demselben als Nichtchristen in einer mehrfachen Ehe gelebt hatten. Die Erstern wird auch er für unfähig zu den genannten Kirchenämtern erklärt haben, oder hätte er es nicht gethan, so würde gewiß der erbitterte Hippolytus diese flagrante Ueberschreitung eines apostolischen Gebotes auf das Stärkste gebrandmarkt haben. Hinsichtlich der Letztern ließ er die Milde walten. Er betrachtete diejenige Ehe, in welcher die neuen Christen gerade zur Zeit ihrer Bekehrung lebten, als die erste, die also auch vom Empfang der höhern Weihen nicht ausschließe, und verfuhr dabei nach dem Grundsatze, daß Alles, was dem frühern Leben an Unlauterkeit und Unenthaltsamkeit anklebe, durch die Taufe hinweggenommen werde. Die Taufe begründet ein neues Leben. In ihr ist der Mensch gestorben und mit Christus begraben, aber auch mit ihm zu einem neuen Dasein auferstanden, eine neue Creatur. Das frühere Leben ist daher wie vernichtet und kann also auch für die Zukunft innerhalb der Kirche nicht weiter in Betracht kommen. Es ist darum keine Frage, wer auch in dieser Sache den Geist des Evangeliums tiefer und gründlicher erfaßt habe, ob Kallistus mit seiner Milde, oder seine Gegner mit ihrer übertriebenen Strenge.

Eine Beschränkung der allgemeinen Frage: wer gehört zur Kirche? auf einen speciellen Fall war es weiterhin, wenn die Frage aufgeworfen wurde: ob die niedern Kleriker auch nach ihrer Verheirathung noch dem Klerus angehören, oder ob sie deßwegen wie wegen einer Sünde aus demselben zu verstoßen seien? Kallistus gestattete in dieser Beziehung den niedern Kirchendienern die Ehe, ohne sie deßhalb vom Klerus auszustoßen und ihrer Ehrenvorrechte zu berauben. Er sah in ihrer Verheirathung keine Sünde. Daß er sie aber nach wie vor zum Kirchendienste zugelassen habe, sagt Hippolytus nicht, würde es aber sicherlich bemerkt haben, wenn es der Fall gewesen wäre. Ein solcher (verheiratheter Kleriker) *bleibe* im Klerus, sagt er, als wenn er nicht

Digitized by Google

gesündigt habe, was nur heißen kann: Kallistus beließ ihn allerdings im Klerus, aber gestattete ihm nicht mehr den Kirchendienst. Hippolytus nun betrachtete die Ehen solcher Kleriker geradezu als sündhaft und strafbar; sie ziehen die Entlassung aus dem Klerus nothwendig nach sich. Kallistus dagegen erklärte sie für erlaubt und sah darin nur ein Hinderniß für die höhern Weihen. Er faßte die niedern Weihen lediglich als eine Vorschule für die höhern auf; für den Opferdienst am Altare forderte er Enthaltsamkeit; so lange dieser noch nicht pflichtmäßig übernommen war, wie bei den niedern Klerikern, konnte er darum auch Verheirathung gestatten, ohne darin eine Sünde zu erblicken und Strafe zu verhängen. Daß er auch hierin das Rechte getroffen, daß er mit weiser Accommodation sich an die gegebene Wirklichkeit angeschlossen und geduldet habe, was ohne Verläugnung einer höhern Wahrheit geduldet werden konnte, — wer wollte das nicht anerkennen, oder vielmehr, wer wollte darin nicht die ächte Weisheit eines großen Kirchenfürsten erblicken?

Der tiefste Grund des Zerwürfnisses zwischen Kallistus und Hippolytus liegt übrigens in der verschiedenen Auffassung einer Fundamentallehre, nämlich der Lehre von der Kirche, und Beide haben in den bisher besprochenen Differenzen, ein jeder von seinem Standpunkte aus, nur eine consequente Anwendung von Grundsätzen gemacht, die bei ihnen unwandelbar feststanden. Hippolytus verengte den Begriff der Kirche allzusehr, so daß in ihm allenfalls noch die leichtern Sünder, nicht aber auch die Todsünder untergebracht werden konnten. Er machte die Gemeinschaft mit der Kirche durchaus von dem moralischen Verhalten abhängig und ließ dabei die Rücksicht auf den Glauben an die Kirche ganz außer Acht. Seine Kirche konnte nur die kleine Schaar der Heiligen und Reinen umfassen, eine geringe Zahl von Auserwählten in dem allgemeinen Verderben der Welt. Eine Scheidung der Gerechten und Ungerechten mittelst der Kirche liegt ihm offenbar im Sinne. Daher seine unnachsichtige Strenge gegen Sünder jeder Art, mochten sie dem Laienstande oder dem Klerus angehören; daher auch die überreizte Empfindlichkeit in Bestimmung des Sündhaften überhaupt, so daß er als Sünde betrachtet, was an sich genommen keine Sünde war, wie die Ehe der niedern Kleriker. Er faßte den Begriff der Kirche mit schismatischer Engherzigkeit auf. Kallistus dagegen legte in der Frage, wer zur Kirche gehöre, das größte Gewicht auf den Glauben. Alle Gläubigen, also alle Getauften, gehören nach ihm zur Kirche. Aber man kann der Kirche in verschiedener Weise angehören, als lebendiges und als todtes Glied.

Digitized by Google

und erst hier kommt die moralische Beschaffenheit der Gläubigen in Frage. Da nun jedes todte Glied, was auch die Gegner nicht bestritten, indem sie keinem schweren Sünder die Seligkeit an sich absprechen wollten, wieder ein lebendiges werden kann, so durfte er unmöglich über eine ganze Kategorie von Gläubigen ein für allemal die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft verhängen, so lange die Möglichkeit der Bekehrung noch vorhanden war. Sein Kirchenbegriff ist also weiter und umfassender, frei von jeder sektirerischen Beschränktheit, und nicht bloß dieß, auch nach einer andern Seite hat er das Wesen der Kirche tiefer begriffen, als sein Gegner. Der einzelne Gläubige steht nach ihm in einem wesenhaften Verhältnisse zur Kirche, das er nicht willkürlich zu lösen im Stande ist. In dieser Abhängigkeit bewegt er sich allerdings frei; er kann, wie er es will, ein lebendiges oder krankes oder todtes Glied sein, aber Glied bleibt er; darin liegt für seine freie Bewegung eine Grenze, die er nicht überschreiten kann. Wird dagegen, wie von Hippolytus, die Verbindung mit der Kirche abhängig gemacht von dem sittlichen Verhalten, so ist jene objectiv wesenhafte Seite von dem Verhältniß zur Kirche in Frage gestellt, und es entscheidet lediglich der Freiheitsgebrauch des Einzelnen über den Zusammenhang mit der Kirche.

Kallistus hatte seiner Lehre auch eine dogmatische Begründung aus der hl. Schrift gegeben. Leider hat Hippolytus nur einzelne Andeutungen davon aufbewahrt, aber so viel zeigen sie doch, daß jene in ähnlichem Geiste gehalten war, wie die, welche Zephyrinus seinem Bußedicte hinzugefügt hatte. Wie dieser (s. oben S. 55), hielt auch er dem strengen Mann des Rechts, der an dem Sünder nur die Strafe vollzogen wissen wollte, dem Hippolytus, den Satz des Apostels entgegen: Wer bist du, der du über einen fremden Sklaven zu Gericht sitzest? (Röm. 14, 4.) Und wenn Hippolytus klagte, daß durch Aufnahme der Sünder in die Kirche Gerechte und Ungerechte durcheinander geworfen würden, so erwiederte Kallistus mit dem Gleichniß des Herrn: lasset das Unkraut zusammen mit dem Weizen wachsen, und erklärte es von der Duldung der Sünder in der Kirche. Die Arche Noah's betrachtete er als das Vorbild der Kirche. In jener seien Hunde, Wölfe und Raben, und reine wie unreine Thiere gewesen; ähnlich werde es auch in der Kirche sein, und was er sonst noch von geeigneten Stellen zusammentragen konnte, setzt Hippolytus hinzu, habe er in dem angegebenen Sinne gedeutet. Diese Beweisführung ist sehr interessant. Wir ersehen daraus, daß jene beiden Analogien der hl. Schrift, welche in der Folgezeit

Digitized by Google

unausgesetzt für die Lehre, daß auch die Sünder noch zur Kirche gehören, geltend gemacht sind und dadurch eine wahrhaft classische Bedeutung erhalten haben, schon von Kallistus und unseres Wissens von ihm zuerst zu demselben Zwecke verwendet worden sind. Gerade der Gebrauch dieser Analogien zeigt aber auch, daß Kallistus sich in der aufgeworfenen Frage vollkommen klar war, daß er in seiner, jeder extremen Ausschließlichkeit abgewandten Auffassung der Kirche keinen Augenblick schwankte; es offenbart sich darin mit einem Worte eine Ruhe, Sicherheit und Festigkeit der Ueberzeugung, wie wir sie in keinem andern Theile der Kirche finden. Was anderswo erst das Ergebniß langer und bitterer Parteikämpfe gewesen, das ist in Rom eine sogleich im Beginn der Untersuchung klar ausgesprochene und formulirte Lehre, und während anderswo die Meinungen sich erst allmählich klären mußten, finden wir in Rom sogleich eine mit der ruhigen Sicherheit der Wahrheit gegebene Entscheidung. In diesem allseitigen Erfassen eines Glaubenssatzes liegt der wahrhafte katholische Charakter dieser Kirche, durch den sie vor jeder häretischen oder schismatischen Einseitigkeit bewahrt worden ist. Hier hat sich das ganze Wesen des Christenthums ohne Trübung und Beschränkung zur sichtbaren Kirche entfalten können.

Eine andere, von Kallistus getroffene, von seinem Gegner wegen ihren Folgen so bitter beklagte Verfügung ist aus demselben Gesichtspunkte zu würdigen. In Rom hatte besonders unter dem weiblichen Geschlechte das Christenthum große Fortschritte gemacht. Viele Frauen, auch aus den vornehmsten Geschlechtern, bekannten sich zu ihm. Für sie aber konnte der neue Glaube leicht zu einer schweren Bürde werden. Da ihnen die Heirathen mit heidnischen Römern ihres Standes nicht gestattet waren, so sah sich weitaus die Mehrzahl in die Nothwendigkeit versetzt, auch unfreiwillig unvermählt zu bleiben. Daß dieß, von andern Uebelständen abgesehen, der Verbreitung des Evangeliums gerade in diesen Klassen der Gesellschaft große Hindernisse in den Weg legen mußte, ist gewiß, und daher leicht zu begreifen, daß die Bischöfe Roms auf Abhülfe sannen. Kallistus fand das Auskunftsmittel darin, daß er jungen vornehmen Christinnen gestattete, sich auch mit Sklaven oder niedrig gebornen Freien zu vermählen. Solche Verbindungen begünstigte das römische Recht nicht, in vielen Fällen ließ es sie nicht einmal als wirkliche Ehen gelten; Kallistus dagegen gab denselben den Charakter von vollen, vor der Kirche gesetzmäßigen und durchaus legitimen Ehen. Diese Verfügung verräth eine eben so weise und durch die Erfahrung

Digitized by Google

gebotene Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur, wie sie andererseits mächtig zur Aufhebung einer der traurigsten Erscheinungen im Heidenthum, der Sklaverei, beigetragen haben muß, indem wenigstens auf dem Gebiete der Kirche der Unterschied zwischen Sklaven und Freien verschwand. Wie kleinlich und parteiisch befangen erscheinen dagegen neben der Großartigkeit dieser Bestimmung die heftigen Klagen, welche Hippolyt über die Folgen dieses Schrittes ausstößt! Und wären sie auch noch viel entsetzlicher gewesen, als er sie schildert: vor dem von Kallistus aufgestellten Princip sinken sie fast zu einem verschwindenden Nichts herab. Aber auch hier finden wir Weisheit und Milde ganz ebenso gepaart, wie in den Bestimmungen über die Wiederaufnahme der Sünder; auch das Ehegesetz des Kallistus ist aus dem innersten Wesen des Christenthums hervorgegangen. Kalt und herzlos dagegen muß es uns dünken, wenn Hippolytus im Gegensatz dazu solche Ehen nur für Concubinate ansehen will und damit sich auf den altrömischen Rechtsstandpunkt stellt. Es ist das für seine ganze Opposition bezeichnend.

Die Frage nach der Wiederaufnahme schwerer Sünder in die Kirchengemeinschaft wurde in Rom nicht unabhängig von der montanistischen Frage über die Fortdauer der Geistesgaben aufgeworfen. Tertullian hatte sich schon von der römischen Kirche getrennt, als Papst Zephyrinus sein Bußedict erließ (de pud. c. 1), und an einer andern Stelle (adv. Prax. 1) versichert er, daß die Anerkennung und Vertheidigung des Parakleten ihn mit den Katholiken entzweit habe. Es läßt sich aber kaum annehmen, daß, als die Verhandlungen über das montanistische Prophetenthum in Rom stattfanden, die Frage nach der Sündenvergebung davon abgesondert worden sei. Denn zur Würdigung des neuen Prophetenthums gehört ja wesentlich auch der Umstand, daß hinsichtlich der Buße neue Grundsätze durch dasselbe aufgestellt wurden. Was nun aber zuerst zur Sprache gebracht worden sei, ob die Vergebung der Sünden oder das montanistische Prophetenthum, läßt sich bei den spärlichen Andeutungen Tertullians über diese Dinge nicht mehr mit voller Gewißheit sagen. Tertullian erzählt: einer der römischen Bischöfe habe die Prophetien des Montanus, der Prisca und Maximilla anerkannt, und hatte schon in Folge davon den Kirchen Asiens und Phrygiens den Frieden gewährt; die Friedensbriefe seien bereits ausgefertigt gewesen: da sei Praxeas aufgetreten, habe von den Propheten selbst und ihren Kirchen falsche Berichte vorgebracht, habe bei jenem Bischofe die frühern Entscheidungen seiner Vorgänger vertheidigt und so ihn genöthigt, die bereits

Digitized by Google

ausgestellten Friedensbriefe zu widerrufen und von seinem Vorhaben, die Gnadengaben anzuerkennen, abzustehen. Derselbe Praxeas verpflanzte dann aber auch nach Tertullian zuerst die Irrlehre des Patripassianismus aus Asien nach Rom, gab jedoch alsbald durch eine schriftliche Erklärung Bürgschaft für seine Rechtgläubigkeit (adv. Prax. 1).

Wer dieser Praxeas gewesen, werden wir an einem andern Orte untersuchen. Wer aber jener wankelmüthige Papst gewesen, geht unzweifelhaft aus den Andeutungen Tertullians hervor, nämlich kein Anderer, als Zephyrinus. Erst unter ihm, wie wir von Hippolyt (Philos. IX. p. 279) mit Gewißheit erfahren, wurde der Patripassianismus, die Irrlehre des Noetus, von Smyrna nach Rom übertragen. Sowie wir ihn ferner aus der Charakteristik des Hippolytus kennen, als einen „unwissenden, der kirchlichen Satzungen unkundigen" Mann, paßt auf ihn auch vollkommen, was Tertullian über die Unbeständigkeit und Unwissenheit des römischen Bischofs erzählt, und wenn auch versteckt, schildert Tertullian seine römischen Gegner überhaupt ganz genau so, wie Hippolytus die seinigen, z. B. wenn (de pud. c. 16 Schluß) die Gesammtheit der Psychiker (= Katholiken) den perversi et *idiotae* haeretici gleichgestellt werden. Ein so wenig wissenschaftlich gebildeter Mann, wie Zephyrinus, konnte allerdings leicht von einem Manne, wie Tertullian, zur Anerkennung des montanistischen Prophetenthums bewogen werden. „Unkundig der kirchlichen Satzungen", kannte er die frühern Entscheidungen seiner Vorgänger nicht, und wenn ihm nun Tertullian vorstellte, es handle sich lediglich um die Anerkennung des prophetischen Charisma bei den Montanisten und um nichts Anderes, so konnte sich der Papst hierin leicht willfährig erzeigen, da ja der Glaube an den Fortbestand desselben damals noch ein allgemeiner war. Von einem Manne, wie Victor, dem Vorgänger des Zephyrinus, kann man unmöglich eine solche freundliche Gesinnung gegen die Kleinasiaten voraussetzen, da er ja auch sonst ganz rechtgläubige Bischöfe wegen der abweichenden Osterfeier aus der Kirchengemeinschaft ausschließen wollte. Und an Eleutherius kann man schon deßwegen nicht denken, weil unter ihm gewiß die patripassianische Irrlehre in Rom noch nicht bekannt war. Nur Zephyrinus kann es demnach gewesen sein, welcher den Montanisten den Kirchenfrieden gewähren wollte. Da trat nun aber Praxeas auf und öffnete dem getäuschten Papste die Augen. Er stellte falsche Behauptungen über die Propheten selbst und ihre Kirchen auf, sagt Tertullian, d. h. er schilderte das montanistische Prophetenthum, wie es wirklich war, und gab

Digitized by Google

Aufschluß über die Neuerungen in der Disciplin der Kirche. Sodann machte er ihm Mittheilung über die bereits von frühern Päpsten gegebenen Entscheidungen in der montanistischen Sache, und begreiflicherweise konnte nun von einer Anerkennung des Montanismus in Rom nicht weiter die Rede sein. Tertullian, nachdem seine Hoffnungen fehlgeschlagen, trennte sich jetzt vom Papste und trat offen zum Montanismus über; Zephyrinus aber erließ sein Bußedict, das ganz unzweifelhaft einen durchaus antimontanistischen Charakter an sich trägt. Bis zu einem gewissen Grade war auch Hippolytus ein Bundesgenosse des Tertullian gewesen, auch er eiferte für eine strenge Bußdisciplin; aber die montanistische Verirrung seines Freundes theilte er nicht, und mit Zephyrinus zerfallen, keineswegs aber auch dem Tertullian sich anschließend, nahm er in dieser Frage eine Mittelstellung ein.

Beim Ausbruch der montanistischen Wirren hatten die Päpste sogleich den unkirchlichen Charakter derselben erkannt und demgemäß ihre Entscheidung gegeben. Zephyrinus macht unter ihnen mehr nur eine scheinbare, als eine wirkliche Ausnahme. Er war getäuscht; sowie der Betrug enthüllt wurde, schritt auch er gegen die Montanisten ein. Von der höchsten Wichtigkeit wäre es, die Grundsätze kennen zu lernen, welche die Päpste gegen die montanistische Verschärfung der Disciplin geltend machten. Tertullian setzt uns dazu in den Stand. Von seinen montanistischen Schriften ist unzweifelhaft die Abhandlung de pudicitia gegen Zephyrinus gerichtet, ebenso auch die de jejunio. Von seinem Gegner sagt er, daß sie mit dem Ansehen Petri zu handeln glauben (de jejun. c. 10: se putant ex persona Petri agere), und in den Schlußkapiteln (c. 16 u. 17) kann die angeredete Person nur der Papst sein [1]. Zur Gewißheit wird dieß durch den höhnischen Seitenblick auf das Bußedict des Zephyrinus [2]. Gleich im Beginn hatte er Unzucht und Unmäßigkeit als zwei innig verbundene und verwandte Laster bezeichnet, als den Lehrer der Unzucht aber auch in der Schrift de pudicitia den Papst wiederholt in den übertriebensten Ausdrücken verspottet. Weniger gewiß ist es, ob auch die Schrift de monogamia gegen den Papst gerichtet sei; doch ist es nicht unwahrscheinlich. In Cap. 12 wird speciell ein Bischof mit seinem Grundsatze gegen die montanistische Lehre von der Ehe bekämpft, und

[1] C. 17: Für ein Linsengericht totos *primatus* tuos vendis; apud te *agape* in cacabis fervet, fides in culinis ardet, spes in ferculis jacet.

[2] Sed majoris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt; appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria est. — l. c.

Digitized by Google

wenn daran weiter der Vorwurf geknüpft wird, daß Bischöfe sich mit ihm in kirchlicher Gemeinschaft finden, welche zweimal verheirathet gewesen sind, so erinnert dieß unwillkürlich an den ähnlichen Vorwurf des Hippolytus gegen Kallistus [1]. Die Schrift de virginibus velandis sollte indessen zuverlässig nicht die römische Kirche bekämpfen. Wir schließen das aus dem hämischen Seitenhieb auf ein Argument, welches der Papst der montanistischen Fastendisciplin entgegengestellt hatte (de jejunio c. 2 u. 16), daß nämlich die Xerophagien dem Heidenthum, dem Cultus des Apis, der Isis und der magna mater abgeborgt seien. In dieser Sache (Verhüllung der Jungfrauen) solle es ihm (dem Tertullian) nicht wieder, wie in Betreff der Xerophagien ergehen, daß ihm einer (ein Dritter) vorhalte, diese Sitte sei dem Heidenthume entlehnt; darum berufe er sich auf Kirchen apostolischen Ursprungs für jene Sitte. Endlich bemerken wir der Vollständigkeit wegen, daß nach unserer Ueberzeugung auch die Schrift adv. Praxean gegen Rom polemisire, müssen aber den Beweis dafür auf eine spätere Gelegenheit versparen.

Diese Schriften, in welchen Tertullian unzweifelhaft die römische Kirche angreift, befähigen uns nun auch, aus den von ihm bekämpften Argumenten die Grundsätze zu entnehmen, welche man in Rom über die Ehe und über die Fastendisciplin im Gegensatze zum Montanismus hegte. Auch in ihnen wird das Wesen dieser Kirche sich spiegeln, wir werden mittelst derselben noch ein treueres und vollständigeres Bild von ihr gewinnen können.

Auch die Kirche verlangte Monogamie, aber nur von dem höhern Klerus, vorzugsweise dem Bischofe. Was dem Bischof geboten ist, sagte man in Rom, ist darum noch nicht auch für den Laien eine Pflicht (*Praescribe* constanter, non omnibus praecipi, quae quibusdam sunt praecepta, de monog. c. 12). Tertullian dagegen meint, wenn die Bischöfe, so sind auch die Laien überhaupt zur Monogamie zu verpflichten, da jene aus diesen genommen werden. Oder, fragt er, sollen die Bischöfe allein als Christen gelten, weil sie allein der ganzen Disciplin unterworfen sind? Vorzugsweise aber gründet er das Verbot der zweiten Ehe auf seine Geschichtsphilosophie. Bis auf Christus habe die Herzenshärtigkeit geherrscht und sei Scheidung gestattet gewesen (Matth. 19, 8.); Christus führte die Unauflöslichkeit der Ehe ein, aber gestattete

[1] Cap. 15 wird überdieß nicht undeutlich auf das Bußedict des Zephyrinus angespielt.

Digitized by Google

noch die „Schwäche des Fleisches", die wiederholte Verheirathung. Sie herrschte bis auf den Parakleten. Das neue Gesetz (Christus) hob die Scheidung, die neuen Propheten hoben die zweite Ehe auf (c. 14), und so sei der ursprüngliche Zustand im Paradiese, die strenge Monogamie wieder hergestellt. Das sei ein nothwendiges Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, die in ihrem Endpunkte wieder zum Anfange zurückkehre (c. 5).

Die Neuerungen der Montanisten in der Fastendisciplin bestehen darin, daß sie 1) außer dem bisher üblichen Fasten in der Charwoche noch eine weitere bestimmte Fastenzeit einführten (zwei Wochen im Jahre, mit Ausnahme des Sonnabends und des Sonntags; — nur Xerophagien waren gestattet; de jejun. c. 15); 2) die Stationsfasten (Mittwoch und Freitag) gewöhnlich bis zum späten Abend — über 3 Uhr Nachmittags hinaus — ausdehnten (c. 1), und 3) die Art des Fastens überhaupt durch ihre Xerophagien verschärften. Man genoß nur ohne alles Fleisch zubereitete trockene Speisen, vermied selbst die saftigern Obstsorten, genoß auch nicht ein Tröpfchen Wein und enthielt sich selbst des Bades, in Uebereinstimmung, wie Tertullian sagt, mit der durchaus trockenen Nahrung (c. 1). Die römische Kirche dagegen erkannte nur eine gesetzlich gebotene Fastenzeit an, die Tage, wo die Kirche des Bräutigams beraubt ist, nämlich Freitag und Sonnabend in der Charwoche. Außerdem gab es Fasten, welche auf bestimmte Wochentage (Mittwoch und Freitag) das ganze Jahr hindurch verlegt waren, die sog. Halbfasten oder Stationen; aber die Beobachtung derselben war freiwillig. Sonst war es in Jedermanns Belieben gestellt, sich selbst Fasten aufzulegen. Endlich pflegten aber auch die Bischöfe besondere Fasten für die ganze Gemeinde anzusetzen; das dadurch ersparte Geld sollte zu wohlthätigen Zwecken verwendet werden [1]. Die Concilien wurden immer unter Fasten begonnen (de jejun. c. 13).

Diese Praxis begründete man in Rom folgendermaßen: allerdings seien von Gott die Fasten gesetzlich angeordnet, aber die Fastenzeiten des alten Bundes seien im Christenthum aufgehoben und nur die Tage geblieben, wo der Bräutigam der Kirche genommen sei (de jejun. c. 2).

---

[1] Bene autem, quod et episcopi universae plebi *mandare jejunia* adsolent, non dico de industria stipium conferendarum (vgl. Pastor Herm. simil. V. 3) ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa.

Digitized by Google

Das neue vergeistigte Gesetz bestehe darin, aus ganzem Herzen zu glauben, sowie Gott und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, nicht aber in einem leeren Magen. Zu fasten sei im neuen Bunde dem Ermessen der Gläubigen selbst anheimgestellt und nicht mehr ein bestimmtes, gesetzliches Gebot. Man machte die christliche Freiheit geltend und legte größeres Gewicht auf die Werke der Gerechtigkeit, in denen das wahre Fasten bestehe, als auf die Entbehrung von Speise. Darin stimme überein die Anordnung der Apostel (Apstg. 15, 10.) mit dem Ausspruche (Marc. 7, 15.) und dem Beispiele Christi (Matth. 9, 19. c. 2). Der Schluß der Stationstage aber stimme überein mit den schon von den Aposteln beobachteten Gebetszeiten (c. 10). Die Freiheit der christlichen Sitte in allen diesen Dingen werde gelehrt 1 Cor. 10, 25. 1 Tim. 4, 1 ff. Gal. 4, 10., und schon Isaias fasse das Fasten geistig auf (Is. 58, 4 ff.). Die Xerophagien dagegen seien heidnisch (c. 2. 16). Wenn die montanistischen Propheten dagegen anders lehren, so ist das entweder Pseudoprophetie, wenn überhaupt höhern Ursprungs, oder Häresie, wenn sie menschliche Erfindungen für göttliche Offenbarungen auszugeben sich erdreisten (c. 11).

Tertullian sieht in dieser Fastendisciplin das würdige Seitenstück zur Bußdisciplin des Papstes. Wer Ehebruch und Hurerei gutheiße, werde sich auch nicht entblöden, die sinnlichste Unmäßigkeit zu billigen. Beide Arten von Laster seien gerade so verwandt, wie ihre körperlichen Organe (c. 1). Ja, hier sinke der Papst sogar unter das Niveau der heidnischen Sittlichkeit herab. Der Papst selbst hatte die montanistischen Xerophagien mit den Fasten zu Ehren der Isis und Cybele verglichen. Tertullian bemerkt dagegen, gerade hierin stehe der Heide höher, als der Papst, und fügt dann eine Fluth gemeiner Schmähungen hinzu [1]. Seine eigentliche dogmatische Begründung aber ruht auf der ihm eigenthümlichen Betrachtung der Geschichte. Er will zeigen, wie das Fasten schon im Paradiese eingesetzt sei, als dem Adam der Genuß von den Früchten des Baumes der Erkenntniß untersagt wurde, und wie sehr Adam sich durch Uebertreten dieses Fastengebotes geschadet habe. Der sinnlich-sündhafte Zustand, in welchen er dadurch gerathen, sei auf alle Men-

[1] Hinc tu eo inreligiosior, quanto ethnicus paratior. Ille denique deo idolo gulam mactat, tu Deo non vis. Deus enim tibi venter est, et pulmo templum et aqualiculus altare et sacerdos cocus et sanctus spiritus nidor et condimenta charismata et ructus prophetia, c. 16.

Digitized by Google

schen übergegangen, und die Scheu vor dem Fasten und vor Vergeistigung überhaupt bezeuge auch jetzt noch, welch' eine Gewalt die sündhafte Sinnlichkeit in der menschlichen Natur erlangt habe. Uebermaß im Genuß der Speise (sagina) hat also das Heil der Seele ausgelöscht, durch das Gegentheil, die Enthaltsamkeit von der Speise (inedia), muß es wieder begründet werden (c. 3). Wende man nun ein, daß Gott nicht gleich eine Einschränkung der Speisen habe eintreten lassen, ja die Zahl der erlaubten Speisen sogar noch vermehrt habe, — denn anfänglich habe er dem Adam nur vegetabilische, später aber seit Noah auch animalische Nahrung gestattet, — so sei das aus dem Erziehungsplane Gottes zu erklären, der Alles den Zeiten gemäß ordne, und speciell in unserem Falle bestehe seine erziehende Weisheit darin, durch Nachsicht (venia) die Strenge (disciplina), durch Gewähren (indulgentia) das Versagen (abstinentia) vorzubereiten (c. 4), was insbesondere die mosaischen Speiseverbote beweisen. Die volle Strenge ist eingetreten, als die erziehende Thätigkeit Gottes in der Geschichte durch den Parakleten ihr letztes Stadium erreichte. Er hat die strengste Form des Fastens geboten, geboten aber im Hinblick auf die drohenden Verfolgungen der Kirche und die bevorstehenden gewaltigen Katastrophen, um die Milde des (kommenden) Richters zu erflehen. Diese Nüchternheit und Abtödtung der montanistischen Fasten gehört also mit zu dem Geiste der Buße, in welchem man den kommenden Dingen, der Vollendung der Zeiten und dem Weltenrichter entgegengehen muß. Als besondere Wirkung der Fasten wird dann erwähnt, daß durch sie das Sündhafte ausgemerzt, die höhern Offenbarungen (das Charisma des Geistes) von Gott gleichsam mit Gewalt auf den Menschen herabgezogen, der innere Aufruhr der Leidenschaften gestillt werden. Ganz besonders aber dienen sie nicht sowohl dazu, den Zorn Gottes abzuwenden, oder seinen Schutz und seine Gnade zu erlangen, als vielmehr uns im Voraus auf das zu rüsten, was in den letzten Zeiten uns bevorsteht, auf den Kerker, auf Hunger und Durst. Im Voraus müssen wir uns die Martern auflegen, die dann zu ertragen sind, und in dem Zustande bereits in den Kerker gehen, in welchem wir etwa daraus wieder hervorgehen könnten. Die dort zu erduldenden Leiden sind dann nicht Strafen, sondern nur fortgesetzte christliche Entsagung, nicht Qualen, sondern Pflichterfüllung. Um so muthiger und gefaßter wird man aus der Haft zum Kampfe schreiten. Wer oft fastet, kennt den Tod aus nächster Nähe. Mit einem Worte: die strengen Entbehrungen, welche die Fastendisciplin auflegt, sind die

Digitized by Google

nothwendige und sicherste Vorbereitung auf die Schrecken der Verfolgung und des Weltgerichts.

Man braucht nur die Argumente des Papstes und die Argumente Tertullians einander gegenüber zu stellen, um sofort sich zu überzeugen, wie jene aus einer durchaus gesunden, diese aus einer krankhaft aufgereizten Gesinnung hervorgegangen sind. Sinnliche Ausgelassenheit ist gewiß nicht die rechte Vorbereitung auf die Drangsale der Verfolgung; aber eine Entsagung, wie Tertullian sie fordert, kann nur in einem geheimen Mißtrauen auf die göttliche Hülfe im entscheidenden Augenblicke und in der Meinung ihren Grund haben, daß der Mensch lediglich auf sich selbst bauen müsse. Wie sehr ist doch die ächte Freudigkeit und Heiterkeit der wahren Martyrer von diesem finstern, selbstquälerischen Geiste der Montanisten verschieden!

Aus dem Kreise der bisher besprochenen Fragen bleibt noch die Differenz der römischen Kirche mit der kleinasiatischen hinsichtlich der Osterfeier übrig. Wir müssen sie hier genauer besprechen, als oben, wo es uns bloß um die Würdigung des Traditionsprincips zu thun war. Die Differenz bezog sich nicht bloß auf den Tag, wann Ostern zu feiern, sondern vorzugsweise auf die Idee des Festes selbst. Nur so läßt sich die große Heftigkeit begreifen, mit welcher Papst Victor der kleinasiatischen Feier ein Ende gemacht wissen wollte, und andererseits die steife Festigkeit, mit welcher Polykrates, auf die Tradition gestützt, dem Papste den Gehorsam verweigerte. Die freieste, d. h. von der jüdischen Grundlage am weitesten entfernte Auffassung ist offenbar die römische. In ihr ist die Bedeutung der christlichen Wochentage zum Grunde gelegt und maßgebend gewesen. An den der Auferstehung geweihten Sonntag, an den Tag des Herrn, schloß sich ohne Zweifel sehr früh, wenn nicht gleichzeitig die Auszeichnung des Freitags, als des Todestages Christi. Wie die Thatsachen des Todes und der Auferstehung zusammen gehören, so gehören auch diese beiden Tage zusammen, und fordert die Auferstehung eine heitere, freudige Feier, so kann der Tod Christi nicht anders als in Trauer, also mit Fasten begangen werden, und wirklich war der Freitag einer von den Stationstagen, welche in der römischen Kirche schon sehr früh das ganze Jahr hindurch begangen wurden. Die Feier des Sonntags zog darum sehr bald die Feier des Freitags durch Fasten nach sich. Aber *einmal* im Jahre mußten diese Tage eine ganz besondere Auszeichnung erhalten, wenn sie nämlich mit dem 14. und 16. Nisan, d. h. den Tagen zusammen fielen, an welchen Christus wirklich gestorben und

Digitized by Google

auferstanden war, oder, da die Wochentage einmal ihre bestimmte, feststehende Feier hatten, wenn diese Tage zunächst auf den 14. Nisan folgten. Mit der Wochenfeier verband sich dann die Jahresfeier, und sie war das christliche Osterfest. In dieser Feier ist auf beide Thatsachen Gewicht, entscheidendes Gewicht aber auf die Auferstehung gelegt, und darin liegt die dogmatische Seite derselben. Es braucht aber kaum bemerkt zu werden, wie sehr dabei die römische Kirche das Rechte und den ganzen Kern der Sache getroffen habe. Die Auferstehung ist der Schlußstein im Leben Jesu. Ohne dieselbe verliert es seine ganze Bedeutung, mit derselben wird es erst zum Leben des Gottmenschen und Erlösers. Diese Bedeutung hatte sie schon für die Apostel, und das erste Mal, wo das Evangelium gepredigt wird, hat schon der hl. Petrus die entscheidende Wichtigkeit dieser Thatsache hervorgehoben. Erst im Hinblicke auf die Auferstehung können wir des Todes Christi froh werden. Die römische Feier hat demnach einen specifisch christlichen Charakter. Der jüdische Typus ist in ihr ganz untergegangen; sie ist rein aus dem Wesen des Christenthums geschöpft und hat dasselbe in seinem innersten Wesen erfaßt. Nun aber ist das Osterfest die Grundlage des ganzen christlichen Festkreises, des ganzen Kirchenkalenders geworden, woraus erhellt, wie wichtig es gewesen, gleich von vornherein dieser Festordnung einen rein christlichen Charakter einzuprägen. Dasselbe kann man von der kleinasiatischen Osterfeier nicht behaupten. Hier ist vielmehr auf den Tod Christi und den Leidenstag das ganze Gewicht gelegt, und der Auferstehungstag verschwindet daneben fast ganz. Wenn hier im Augenblicke des Verscheidens Christi, 3 Uhr Nachmittags, das Fasten aufgehoben, Agape und Eucharistie gefeiert wurden und der Tag der Trauer sich nun in einen Tag der Freude verwandelte, so ist damit die Auferstehung außer Acht gelassen und dem Tode Christi an sich schon zugeschrieben, was ihm erst in Verbindung mit der Auferstehung zukommen kann. Es ist darum auch nicht wahr, was man gesagt hat, daß die Abendländer den Freitag mehr von seiner historischen, die Kleinasiaten mehr von seiner dogmatischen Seite aufgefaßt haben; gerade das Gegentheil ist der Fall. Es kann kein Zweifel sein, wo die Idee des christlichen Osterfestes tiefer und dem Wesen des Christenthums entsprechender begriffen wurde, ob in Rom oder in Ephesus.

Schon zur Zeit des Kallistus herrschte in der römischen Kirche vollständige Klarheit über die Fragen, welche bis dahin in Bezug auf die

Digitized by Google

Sacramente, oder allgemeiner auf das Wesen der katholischen Kirche aufgeworfen waren. Kallistus selbst hat den Begriff der katholischen Kirche mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, daß in dieser Beziehung eine tiefere Durchbildung desselben, wie sie z. B. in der afrikanischen und kleinasiatischen Kirche nothwendig war, in Rom nicht mehr zu erfolgen brauchte. Durch ihn waren alle Fragen dieser Art, welche noch in späterer Zeit die auswärtigen Kirchen verwirrten, schon im Voraus entschieden; man durfte nur den Kirchenbegriff des Kallistus auf sie anwenden, um sofort das Richtige zu treffen. Es erhellt das insbesondere aus den donatistischen Streitfragen. Es handelte sich darum, ob ein Bischof, oder allgemeiner ein Priester im Stand der Todsünde die Sacramente gültig zu spenden vermöge oder nicht. Die lange Reihe von Erörterungen, welche über Fragen ähnlicher Art von Tertullians Zeit an in der afrikanischen Kirche gepflogen waren, hatten demnach nicht ausgereicht, um den Grundsatz klar an's Licht zu stellen, nach welchem hier entschieden werden mußte, und im weitern Verlaufe des Streites sehen wir sogar die Irrthümer wieder sich erneuern, welche bereits im dritten Jahrhundert verworfen worden waren. In Rom war man sich gleich von Anfang an bewußt, wie diese Fragen der Wahrheit zu lösen seien. Es fand gar kein Bedenken, kein Schwanken nach einer oder der andern Seite statt. Die Theorie der Donatisten wurde sofort durch Papst Melchiades im Jahr 313 verworfen, und alle Bemühungen derselben, sich in Rom als eigene Gemeinde festzusetzen, waren vergebens, oder vielmehr der ganz unbedeutende Erfolg, den man hatte, liefert den schlagendsten Beweis, daß in Rom eine Anschauung, wie die donatistische, keinen Boden fand. Man brauchte aber auch nur den Satz des Kallistus, daß Reine wie Unreine, Sünder wie Gerechte zur Kirche gehören, auf die neue Frage anzuwenden, um sich sofort zu überzeugen, daß ein Priester auch im Stande der Todsünde die Sacramente der Kirche gültig spenden könne, und daß die Wirksamkeit derselben ganz unabhängig von der Disposition des Spenders sei. Dagegen waren in der afrikanischen Kirche noch volle hundert Jahre nöthig, bis es dem hl. Augustinus gelang, demselben Grundsatze dort allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Wenn durch irgend etwas, so ist hierdurch die Thatsache bezeugt, daß man in Rom ein volles, tiefes, allumfassendes Bewußtsein vom Wesen der christlichen Kirche besaß und dasselbe auch, ohne erst durch Irrthümer zur Wahrheit hindurch zu schreiten, dogmatisch aussprach, während die meisten übrigen Kirchen entweder bedenklich schwankten, oder

Digitized by Google

geradezu erst durch die Schule des Irrthums hindurch gehen mußten. Die römische Kirche war hierin allen andern vorausgeeilt; was sie lehrte, wurde die allgemeine Lehre. Welche Folgerungen darin liegen, braucht nicht erst gesagt zu werden.

II. Rom und die wissenschaftlichen Fragen.

Ganz dasselbe gilt aber auch von dem andern Kreise von Fragen, welche sich auf das Wesen Gottes, den Ursprung der Welt durch Schöpfung, die Erlösung und Menschwerdung beziehen, Fragen, in denen sich die römische Kirche mehr mit der alexandrinischen berührte. Auch hier haben wir einen Vorsprung der erstern Kirche vor der letztern in der geschichtlichen Entwicklung zu constatiren, und während diese sich erst durch Irrthum zur vollen Wahrheit allmählich und schwer emporrang, was nicht vor dem Ausbruch des arianischen Streites geschah, indem hier zum ersten Male Irrthum und Wahrheit in scharf ausgeprägter und genau begrenzter Form mit dem vollen Bewußtsein des Gegensatzes sich einander gegenüberstellten, hatte man dieselbe Frage, welche hier eine so gewaltige Bewegung hervorrief, in Rom schon vor länger als einem Jahrhundert gelöst und dem Inhalt des Glaubens die präcise, vollkommen angemessene Form des dogmatischen Begriffs gegeben.

1. Rom und die häretische Gnosis.

Die dogmengeschichtliche Bewegung hatte mit den gnostischen Häresien, deren Heimath und Tummelplatz vorzugsweise Alexandrien war, begonnen; sie setzte sich fort in den sogenannten monarchianischen Häresien (Theodotus und Artemoniten, Noetus und Sabellius) und erhielt ihren Abschluß im Arianismus. Im Gnosticismus handelte es sich hauptsächlich um den Ursprung der Dinge aus Gott als dem Urgrunde, und um die Rückkehr derselben zu Gott, und da hier der Ursprung mit Abfall, die Rückkehr mit der Wiederherstellung gleichbedeutend ist, um die Loslösung der Welt aus dem göttlichen Urgrunde und um die Wiedervereinigung mit demselben oder die Apokatastasis. Entscheidend war dabei, daß man bei Beantwortung dieser Fragen ausging von der Emanations- oder Evolutionslehre, je nachdem man die Materie entweder aus Gott herleitete, oder sie als etwas für sich Bestehendes und Unabhängiges von der Gottheit voraussetzte. Im erstern Falle nahm

Digitized by Google

man eine Reihe von Wesen an, die stufenweise durch einen Naturproceß von Gott ausgehen und in demselben Grade an Vollkommenheit verlieren, als sie sich von ihrem Urgrunde entfernen, bis endlich die todte, starre Materie entsteht. Aus dieser Materie ist nun die sichtbare Welt mit Einschluß des Menschen durch den Demiurgen gebildet, welcher in seiner Unwissenheit sich als den alleinigen Herrn und Gott ansieht und durch Gesetze, die er den Menschen gibt, sie nöthigen will, ihn als solchen anzuerkennen. Die Menschen selbst aber zerfallen in zwei Klassen: solche, die rein Materie sind, oder in denen die Materie wenigstens vorherrscht, und solche, die an dem psychischen Wesen des Weltbildners theilnehmen. So aber wäre es unmöglich, daß die Menschen je wieder zu dem rein geistigen Urgrunde zurückkehrten; deßwegen gibt es noch eine dritte Klasse, solche nämlich, welche aus der höhern Welt eine geistige Wesenheit empfangen haben und dadurch an Würde und Erhabenheit dem Weltbildner selbst überlegen sind. Worin nun die Erlösung dieser vom höchsten Gott getrennten und dadurch unseligen Welt bestehe, erhellt von selbst. Der Weg, auf dem sie zu Gott zurückkehren muß, ist der umgekehrte von dem, auf welchem sie von ihm ausgegangen ist. Jene Elemente in ihr, welche wirklich erlösungsfähig sind, werden von ihr ausgeschieden und getrennt, um in dieser Reinheit in die göttliche Wesenheit aufgenommen zu werden. Zurück bleibt demnach vor Allem die Materie; sie ist ganz ungöttlich und verfällt der Vernichtung. Das Psychische ist der Trennung von der Materie, aber nicht der unmittelbaren Einigung mit der rein geistigen Gottheit fähig; es wird aufgenommen in einen Ort der Mitte. Nur das Geistige, weil ganz göttlichen Wesens, kehrt demnach in den Urgrund selbst zu ungetheilter Einheit wieder zurück. Dieser ganze Vorgang ist aber reiner Naturproceß, wobei es auf die eigene Thätigkeit gar nicht ankommt. Bei der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes wird Jedes eben und nur das rein und vollkommen, was es seiner eigentlichen Wesenheit nach schon ist, alles nach einem Gesetze unvermeidlicher Nothwendigkeit. Die Gottheit zieht die ihr verwandten Elemente in verschiedenen Graden wieder an sich, wie sie dieselben bei ihrer Hervorbringung nach einem innern Naturgesetz aus sich hat hervorgehen lassen. Freiheit und Sittlichkeit und dem entsprechend gute Werke und Verdienste gibt es in diesen Systemen nicht. Aber eben so wenig auch in den Systemen der zweiten Art, die auf die Evolutionstheorie sich stützen. Die Materie wird hier als entwicklungsfähige Potenz gefaßt, und unter der Einwirkung des höhern göttlichen

Digitized by Google

Lebens wird Stufe für Stufe aus ihr ausgeschieden, was an sich in ihr als Keim und Anlage zu einem höhern Dasein enthalten ist. Auch hier ergibt sich in aufsteigender Ordnung eine Reihenfolge von Wesen, und auch hier findet sich eines, das, an die Spitze dieser sichtbaren Welt gestellt, sich in seiner Unwissenheit für den alleinigen Gott und das höchste Wesen selbst hält. Darin nun, daß jedes Wesen die ihm gebührende Stellung in der Welt erlangt, und über die Nothwendigkeit dieser Ordnung belehrt, sich in dieselbe fügt, besteht die Erlösung.

Wir haben uns darauf beschränkt, nur die Grundzüge der gnostischen Systeme anzugeben, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Modificationen, welcher dieselben fähig sind. Für unsern Zweck ist das vollkommen genügend. Die Hauptsache ist vielmehr für uns, zu erfahren, wie die römische Kirche sich zu dieser durch und durch häretischen Umgestaltung der christlichen Offenbarung verhalten habe.

Zweierlei fällt uns an den Systemen dieser Art sogleich in die Augen: erstens die Spaltung des Einen göttlichen Wesens in eine doppelte Wesenheit, in den an sich in seiner Vollkommenheit verharrenden Urgrund und in den Weltbildner oder Demiurgen, welcher weit von ihm getrennt ist und an Vollkommenheit weit unter ihm steht. Zweitens die Läugnung alles Sittlichen und Ethischen, indem nicht der Mensch selbst durch den rechten Gebrauch der Freiheit zu der Höhe seiner Vollkommenheit sich emporarbeitet, sondern ohne sein Zuthun diese einfach dadurch erreicht, daß die unlautern und unvollkommenen Zusätze, welche mit seiner wahren Wesenheit vermischt sind und sie entstellen, wie Schlacken von ihm abfallen oder von ihm abgestreift werden. Jenem Ditheismus gegenüber wird darum die christliche Thesis lauten auf absolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens; der Urgrund aller Dinge und der Bildner der sichtbaren Welt müssen in eine einzige göttliche Wesenheit zusammengefaßt werden. Es ist Ein Gott Himmels und der Erde, wird man entgegnen, und derselbe Gott, welcher vor der Welt in der unendlichen Fülle und Vollkommenheit seines Wesens bestand, ist es auch, welcher als der allmächtige Vater durch sein gebietendes Wort allen Dingen Dasein gegeben hat. Derselbe Gott ist es ferner, welcher den Menschen seinen Willen geoffenbart und in der Freiheit ihnen die Kraft verliehen hat, diesen Willen zu erfüllen, seine Gebote zu halten und dadurch zum wahren Leben zu gelangen.

Genau so, in dieser kurzen, gedrängten Form, ist das Wesen des

Digitized by Google

Christenthums ausgesprochen im ersten Mandatum des „Hirten", und wenn der unterweisende Engel dann fortfährt, in den weitern Mandaten und Gleichnissen zu entwickeln, worin die geforderte Sittlichkeit bestehe, so ist darin wohl die Beziehung auf den entgegengesetzten Charakter der gnostischen Lehren unverkennbar. Was bekämpft wird, ist nur nicht ein einzelnes System, sondern etwas, das Wesen und Grundzug aller gnostischen Systeme ist. Die sittliche Forderung lautet nun zwar im „Hirten" beinahe ähnlich, wie bei den Gnostikern. Gefordert wird nämlich, daß der Mensch sich von der gegenwärtigen Welt lossage und für die künftige vorbereite, daß er die Sinnlichkeit überwinde und sein geistiges Wesen zur Herrschaft bringe; aber der durchgreifende Unterschied findet dabei statt, daß hier diese Entweltlichung und Entsinnlichung von einem Halten der göttlichen Gebote, von dem angestrengten Gebrauche der Freiheit und der von Gott verliehenen Kräfte und Gnaden abhängig gemacht wird, während gerade diese eigene sittliche Thätigkeit des Menschen bei den Gnostikern als überflüssig wegfällt. Der Hirt des Hermas bildet somit eine scharfe Antithese zu den gnostischen Verirrungen, und war er auch nicht ausschließlich zu ihrer Bekämpfung bestimmt, so konnte er doch sein Thema von der Buße und der sittlichen Reinigung nicht anders durchführen, als im Gegensatz zu den Verirrungen der Zeit, die ja in Rom Alles aufboten, um sich festen Boden zu erringen. Und diesen antignostischen Zug muß auch bereits Clemens von Alexandrien am Hirten bemerkt haben, wenn er im zweiten Buch der Stromata, wo er die sittliche Grundlage der wahren Gnosis entwickelt und feststellt, sich mit großer Vorliebe auf die verwandten Sätze des Hirten beruft. Aber auch dieß dürfte, um das eigenthümliche Wesen der römischen Kirche zu begreifen, nicht zu übersehen sein, daß dem durchaus speculativen und theoretischen Gnosticismus gegenüber von den ächten Vertretern der Kirchenlehre in Rom das Christenthum entschieden von seiner praktischen und ethischen Seite aufgefaßt und betont wird.

Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts wird die Reaction gegen die Theorien des Gnosticismus in der Kirche allgemein; das gemeinsame Stichwort, um welches die Gegner desselben sich schaaren, ist die Monarchie Gottes oder die Behauptung der Einheit des göttlichen Wesens, sowohl an sich, als in Beziehung auf die Welt und ihren Ursprung durch Schöpfung gegenüber dem gnostischen Ditheismus oder auch, wie im Marcionitismus seit Prepon die Lehre von Gott sich gestaltete, Tritheismus. (Iren. adv. haeres. I. 22.) Im Grunde genommen hatte auch schon, wie

Digitized by Google

uns Irenäus versichert [1], der Gnosticismus eine monarchianische Tendenz; Ein Princip ist es, von dem die Weltentwicklung ausgeht, und eben dasselbe ist es, in welchem sie wieder sich abschließt; aber innerhalb dieses Entwicklungsganges, den das Endliche in doppelter Richtung durchzumachen hat, ist der ganzen Anlage dieser Systeme gemäß der oben bezeichnete Ditheismus oder Tritheismus ein nothwendiges Mittelglied. Er mußte fallen, sobald man die Grundlage desselben, die Emanations- oder Evolutionstheorie, aufgab und dafür die Schöpfungslehre an die Stelle setzte. Aber nun entstand auch die Gefahr, sich in das entgegengesetzte Extrem zu verirren und eine Monarchie, eine Einheit Gottes zu lehren, mit welcher schlechterdings der eben so fest stehende Glaube an die Dreiheit der Personen in Gott nicht zu vereinigen war. Dieser Irrthum konnte eine doppelte Gestalt annehmen:

a. Gott ist seinem Wesen und seiner Persönlichkeit nach absolut Einer. Jede Mehrheit von göttlichen Personen ist unchristlich und undenkbar. Dieser Eine Gott ist der Weltschöpfer. Er hat die Welt aus Nichts hervorgebracht. Aber ebenso hat er auch die Welt von der Sünde erlöst durch Jesus Christus, seinen Sohn. Wer ist nun dieser Christus, dieser Sohn Gottes? Die Antwort kann nicht anders lauten, als so: Gott auf keinen Fall, mithin ein Geschöpf, ein Mensch; aber auch wieder nicht ein Mensch, wie alle Menschen, sonst könnte er nicht Sohn Gottes und Erlöser sein. Er muß darum vor dem übrigen Menschen Vorzüge voraus haben. Diese Vorzüge bestehen α) in seiner übernatürlichen Geburt; denn nach dem Rathschlusse des Vaters ist er unter Ueberschattung des hl. Geistes aus der Jungfrau geboren; β) darin, daß in einer spätern Zeit seines Lebens wegen seiner Frömmigkeit und Heiligkeit Christus, d. h. wie aus dem Zusammenhange erhellt, der Geist Gottes in Gestalt einer Taube auf ihn herabstieg und seine Gegenwart in ihm durch Wunderwirken offenbarte. Die Frage, ob man Jesus nicht wenigstens jetzt nach dem Empfang des göttlichen Geistes, der in ihm seine Wohnung nahm, Gott — nicht im eigentlichen, sondern im moralisch-bildlichen Sinne des Wortes — nennen dürfe, wurde durchgehends mit Nein beantwortet; nur eine Minderzahl meinte, daß man Jesus nach seiner Auferstehung (nach seiner Vollendung und Auffahrt zum Vater)

[1] Iren. l. c. Omnes enim fere quotquot sunt haereses Deum quidem *unum* dicunt, sed per sententiam malam immutant, ingrati existentes ei, qui fecit eos, quemadmodum et gentes per idololatriam. Vgl. I. 8. 5.

Digitized by Google

diese Benennung nicht versagen könne. Häretiker dieser Art sind die beiden Theodotus und die Artemoniten in Rom.

b. Auf die Frage: wer ist Christus, der Sohn Gottes? war aber auch noch eine zweite Antwort möglich, ohne daß man den Satz von der absoluten, schlechthin unterschiedslosen Einheit Gottes aufzugeben brauchte, und diese Antwort lag um so näher, je mehr sie scheinbar mit dem kirchlichen Dogma in Uebereinstimmung war. Die eben genannten Häretiker konnten ihre Ansicht, daß Christus nur ein höherer, mit dem Geiste Gottes erfüllter Mensch sei, nicht aussprechen, ohne sogleich den Glauben der Kirche, welcher von jeher die volle Gottheit des Erlösers in sich enthielt, auf das Empfindlichste zu verletzen und sich sofort als Abtrünnige von der Kirche bloßzustellen. Es sollte daher ohne Zweifel eine Art von Annäherung an die Kirche und eine ihr gemachte Concession sein, wenn einige sich dazu verstehen wollten, Christus wenigstens nach seiner Auferstehung in einem gewissen Sinne des Wortes Gott zu nennen. Mit diesem Scheine statt der Sache konnte sich aber die Kirche nicht begnügen; sie mußte darauf bestehen, daß unumwunden die volle Gottheit Christi als des Sohnes Gottes anerkannt werde. Auf diesen Standpunkt stellte sich nun die zweite Klasse von Häretikern, Männer wie Noetus, Epigonus und Sabellius, und indem sie die volle Gottheit des Sohnes mit ihrer Lehre von der absoluten Einheit Gottes vereinigen wollten, erzeugten sie daraus eine neue Form der Häresie, die, so sehr sie auch der erstgenannten Klasse von Häretikern zu widersprechen scheint, in Wahrheit doch mit ihr auf das Nächste verwandt ist und ihre Grundvoraussetzung theilt. Diese neue Häresie, welche die Einheit Gottes mit der Gottheit Christi zusammenschmolz, lehrte, daß der Eine Gott Himmels und der Erde selbst die menschliche Natur angenommen, daß er aus der Jungfrau geboren und wegen dieser Geburt auch den Namen Sohn Gottes führe, daß er die Menschen erlöst, und daß er selbst am Kreuze gelitten und den Tod erduldet habe. Wegen des letzten Theiles ihrer Lehre, daß nämlich Gott selbst als Mensch am Kreuze gelitten habe, wurden diese Häretiker von ihren Gegnern Patripassianer genannt. Aber auch in dieser Gestalt war die monarchianische Häresie eine flagrante Verletzung der Kirchenlehre. Diese unterschied Vater und Sohn an sich und nicht erst seit der Menschwerdung, und bezeichnete ihren Unterschied mit dem Ausdruck Personen oder Prosopen. Offenbar in keiner andern Absicht, als um wenigstens den Wortlaut der Kirchenlehre beizubehalten, bedienten nun auch die Patripassianer sich dieses Ausdrucks,

Digitized by Google

aber in einem ganz andern Sinne, als die Kirche. Sie nahmen ihn in seiner ursprünglichsten Bedeutung, wornach er die Charaktermaske des Schauspielers bezeichnet, und meinten demnach, gerade so wie ein und derselbe Schauspieler bald als Agamemnon, bald als Orestes, bald als Oedipus auf der Bühne erscheine, je nach dem Wechsel der Maske, so erscheine auch der an sich Eine Gott in verschiedenen Prosopen der Welt gegenüber, je nachdem er sich in der Schöpfung als Vater, oder in der Erlösung als Sohn offenbare. Die Prosopen sind daher nichts als verschiedene Benennungen des Einen Gottes im Verhältniß zur Welt.

Beide Häresien wurden frühzeitig nach Rom verpflanzt, und es entsteht demnach die Frage: hat sich auch die römische Kirche im Gegensatze zum gnostischen Ditheismus und unter der Einwirkung dieser beiden Häresien zu ähnlichen Uebertreibungen der Lehre von der Einheit Gottes bis zum äußersten Extrem fortreißen lassen, oder hat sie sich, wenn auch den Gnosticismus noch so gründlich bekämpfend, von diesen Extremen frei bewahrt? Hören wir ihre Gegner, so wird von ihnen in alter und neuer Zeit behauptet, daß sie wirklich nach beiden Richtungen von der Wahrheit abgewichen sei. Theodotus und seine Nachfolger in Rom, die Artemoniten, versichern, — und die Mehrzahl der protestantischen Kirchenhistoriker stimmt ihnen hierin bereitwillig bei, — daß bis auf Zephyrinus ihre Lehre in Rom die von der Apostel Zeiten an herrschende Tradition gewesen, und erst der genannte Papst habe das Dogma von der Gottheit Jesu Christi geschaffen (Eus. h. e. V. 28). Hippolytus erklärt, daß derselbe Papst unter dem Einflusse des Kallistus sich ganz der patripassianischen Irrlehre ergeben, Kallistus aber später einen Mittelweg eingeschlagen habe, wobei er bald in die Häresie des Theodotus, bald in die Häresie des Noetus oder Sabellius verfallen sei. Sind diese Anklagen gegründet, so ist es um den Ruhm der römischen Kirche, in der dogmatischen Formulirung des Glaubens niemals der Wahrheit zu nahe getreten zu sein, geschehen. Prüfen wir daher, wie es sich mit diesen Anklagen verhalte.

2. Papst Zephyrinus und die Artemoniten.

Gegen die erste Anklage hat schon der alte Anonymus bei Eusebius (h. e. V. 28), der unter Papst Zephyrinus schrieb, die römische Kirche vertheidigt. Ihr widersprechen, sagt er, die hl. Schriften (welche die

Digitized by Google

Gottheit des Sohnes bezeugen) und Werke berühmter christlicher Schriftsteller aus der Zeit vor Victor, wie des Justin, Miltiades, Tatian, Clemens, Irenäus und Melito, welche von Christus lehren, daß er Gott und Mensch sei; ferner die altchristlichen Lieder und Gesänge, die den Logos Gottes, Christus, als Gott preisen; und endlich sei es eine Lüge, daß Victor wie die Artemoniten gelehrt habe, da es vielmehr außer Zweifel sei, daß dieser Papst den Urheber und Vater dieser gotteslängnerischen Häresie, der zuerst behauptet habe, Christus sei bloßer Mensch, den Schuster Theodotus, aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen habe. Entscheidend in diesem Beweise ist die Thatsache, daß Victor den Theodotus von der Kirche ausgeschlossen hat; denn in diesem Falle kann er doch unmöglich dieselbe Ansicht von Christus gehabt haben, wie der von ihm excommunicirte Häretiker; und um das Gewicht dieser Thatsache zu schwächen, muß man es machen, wie Baur, der als bloße Sage ausgibt [1], was der Anonymus als unbestreitbare, selbst von den Artemoniten nicht geläugnete Thatsache behauptet. Was derselbe sonst anführt, zunächst die Zeugnisse des Justin, Miltiades, Tatian, Clemens, Irenäus und Melito, ist minder erheblich. Da es sich um den Glauben der römischen Kirche handelt, so kann nur das Zeugniß des Justin und Tatian in Betracht kommen; denn der Clemens, welcher erwähnt wird, ist höchst wahrscheinlich der Alexandriner, nicht der Römer. Wäre aber in der römischen Kirche die Lehrform dieser beiden Männer, d. h. die Logoslehre, die allein herrschende gewesen, so hätten die Artemoniten unmöglich auch nur einmal auszusprechen wagen können, daß ihre Lehre die herrschende Tradition in Rom sei, so sehr steht sie mit der Logoslehre im Widerspruch. Was die altchristlichen Lieder und Gesänge betrifft, so sind sie für uns verloren, und außerdem wissen wir nicht, ob sie der römischen Kirche angehört haben. Endlich aber kann auch der Anonymus nicht läugnen, daß die Behauptung der Artemoniten etwas für sich und einen gewissen Schein der Wahrheit habe [2]. Aber trotzdem ist es zu weit gegangen, wenn man, wie Baur, den ganzen Beweis des Anonymus beanstandet und den Häretikern in ihrer Anklage gegen die römische Kirche vollkommen Glauben beimißt [3]. Wie gesagt, die einzige, unzweifelhafte Thatsache, daß Victor den Theodotus aus der Kirche ausgestoßen hat,

---

[1] „Ausgestoßen haben soll"; das Christenthum der ersten drei Jahrh., S. 318.

[2] Ἦν δ' ἂν τυχὸν πιθανὸν τὸ λεγόμενον, εἰ μή, etc. Eus. l. c.

[3] Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte, S. 316 ff.

Digitized by Google

liefert den schlagendsten Gegenbeweis. Aber gleichwohl bleibt es richtig, daß die Lehrform der römischen Kirche in ihrer frühern Beschaffenheit den Schein mußte erzeugen können, als habe sie mit dem Lehrbegriff der Artemoniten denselben Inhalt. Da kommen nun zwei aus der römischen Kirche hervorgegangene Schriften des zweiten Jahrhunderts in Betracht, welche wirklich eine derartige Beschaffenheit haben, und die der Anonymus eben deßwegen vielleicht unerwähnt gelassen hat, weil sie die Behauptung der Artemoniten scheinbar begünstigen, nämlich der Hirt des Hermas und der zweite Brief des Clemens.

Daß der Hirt des Hermas die Lehre von einem persönlichen Sohne Gottes, welcher Mensch zu unserer Erlösung geworden, gekannt habe, ist außer allem Zweifel. Ausdrücklich heißt es von ihm: der Sohn Gottes ist älter (*προγενέστερος*) als die gesammte Schöpfung, so daß er als Rathgeber dem Vater bei der Schöpfung zur Seite stand (sim. IX. 12), und in der Erklärung des Gleichnisses von dem treuen Sklaven und dem Weinberge heißt es, es sei dieses so zu verstehen, daß Gott das von ihm geschaffene Volk (den Weinberg) seinem Sohne (dem Sklaven, weil er sich dem Willen des Vaters vollständig unterordnet) zur Erziehung übergeben habe (sim. V. 6). Von demselben Sohne heißt es sodann an der letzten Stelle: unter vielen Mühen und Anstrengungen habe er die Menschheit von ihren Sünden gereinigt und ihr die Pfade des Lebens gezeigt, indem er ihr das Gesetz gab. Schon hiemit ist die Menschwerdung des Sohnes gelehrt, was vollends außer Zweifel dadurch gesetzt wird, daß es von ihm weiter heißt, er habe im Fleisch gewohnt, und das Fleisch habe ihm bei jener Reinigung treue Dienste geleistet und ganz seiner Einwirkung sich hingegeben. Ganz dasselbe wird auch wieder sim. IX. 12 gelehrt, wenn es vom Sohne Gottes heißt, daß er in den letzten Tagen der Vollendung offenbar (sichtbar, *φανερός*) geworden sei. Ja, so stark wird die Menschwerdung des Sohnes behauptet, daß der Hirt in dem Gleichnisse vom treuen Sklaven (sim. V. 2) sogar zwei Söhne Gottes anzunehmen scheint; einen, der es schon wirklich ist und den der Vater überall zu Rathe zieht, und einen zweiten, der erst wegen seiner treuen Dienste aus dem Sklavenstande zum Miterben des ersten Sohnes und zum zweiten Sohne erhoben wird. Unter diesem Miterben nun ist (nach sim. V. 6) die von dem Sohne angenommene *σάρξ*, also die volle menschliche Natur (= der Sklave des Gleichnisses) zu verstehen; im Gegensatze aber zu dieser *σάρξ* wird der Sohn Gottes an sich bezeichnet als der hl. Geist Gottes, der vor der Welt präexistirt und

Digitized by Google

die ganze Schöpfung geschaffen hat [1]. Der Ausdruck πνεῦμα dient hier also dazu, die rein geistige Wesenheit des Sohnes, seine rein göttliche Natur zu bezeichnen, und wenn es nun mand. I. heißt: vor Allem glaube, daß Ein Gott ist (nicht mehrere), der Alles geschaffen und bereitet und Alles aus dem Nichtsein in's Dasein gebracht hat, so wird hier der Sohn in seiner geistigen Natur mit dem Vater wieder in ein einziges geistiges Wesen zusammengefaßt. Wir finden demnach Beides in der Lehre des Hirten: 1) die persönliche Existenz des Sohnes Gottes, und 2) seine wesentliche Einheit mit dem Vater, so daß Beide Ein Gott sind, und gerade um diese innere Durchdringung Beider auszudrücken, scheint die Bezeichnung πνεῦμα für den Sohn gewählt zu sein. Dieselbe Lehre aber, nur in einer kürzern Formel zusammengedrängt, begegnet uns auch im zweiten Briefe des Clemens (c. IX.), wenn es heißt: Christus, der uns erlöst hat, war erst (ursprünglich) Geist (πνεῦμα), dann wurde er Fleisch, und so (d. h. im Stande des Fleisches) hat er uns berufen, weßhalb auch wir in diesem (unserm gegenwärtigen) Fleische den Lohn empfangen werden. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß in den Schriften, welche die ächt römische Tradition vor den Artemoniten bezeugen, der Sohn Gottes Geist genannt worden sei. Aber so bestimmt auch hier die Bedeutung dieses Wortes ist, so ist es eben so gewiß, daß derselbe Ausdruck Geist oder heiliger Geist auch in einem weitern Sinne von Hermas genommen wird und z. B. auch den in uns wohnenden göttlichen Geist bezeichnet (mand. III. V. 1. X. 1. sim. V. 7.). Diese Vieldeutigkeit des Wortes πνεῦμα müssen wir nun wohl im Auge behalten, wenn wir uns erklären wollen, wie in einem gewissen Sinne die Artemoniten sich allerdings auf die Tradition der römischen Kirche berufen konnten. Sie fanden hier die Thatsache vor, daß der Sohn Gottes πνεῦμα genannt wurde; genau desselben Ausdrucks bedienten auch sie sich, um die auf Jesus bei der Taufe herabgekommenen göttlichen Kräfte zu bezeichnen (Philos. VII. 258). Sie fanden zweitens, daß dieser Ausdruck gleichfalls vom Menschen gebraucht wurde, daß es auch von ihm heiße, in ihm wohne der hl. Geist; mithin war das für sie ein Beweis, daß auch Jesus trotz des innewohnenden Pneuma nicht mehr als Mensch gewesen sei. Dazu fanden sie endlich drittens die Lehre von der Einheit Gottes im Gegensatz zum Gnosticismus auf das Stärkste hervorgehoben. Sofort mußte für sie jeder

[1] Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, sim. V. 6.

Digitized by Google

Zweifel schwinden; die frühere römische Kirche, so schlossen sie, lehrte wie sie die Einheit Gottes, aber nicht die Gottheit des Sohnes. So konnten sie allerdings mit einigem Schein den Satz aufstellen: von der Apostel Zeiten an haben alle Bischöfe Roms in Betreff Christi denselben Glauben gehabt, wie sie selbst.

Hier kommt nun aber noch besonders in Betracht, was der Anonymus über die dialektische Behandlung der Glaubenslehre bei den Artemoniten sagt. Mit dem einfachen Buchstaben der hl. Schrift waren sie nicht zufrieden. Man müsse, sagten sie, dem Inhalt derselben erst eine wissenschaftliche Form, die Form des logischen Begriffes geben. Wenn der Anonymus berichtet: sie verlassen die hl. Schrift und treiben Geometrie, so will er damit offenbar sagen: sie wollen in der Glaubenslehre eine eben so strenge und bündige Methode anwenden, wie in der Geometrie, was dadurch bestätigt wird, daß außer den Schriften des Mathematikers Euklides, des Aristoteles und Theophrastus vorzugsweise die Dialektik des Galenus bei ihnen in hohem Ansehen stand, von dem bekannt ist, daß er in der Logik die Strenge der geometrischen Beweisführung verlangte [1]. Mit andern Worten also: sie gaben vor, daß sie

[1] „Galenus," sagt der Anonymus bei Eusebius (h. e. V. 28), „wird vielleicht von Einigen (unter den Artemoniten) gar angebetet," — offenbar ironisch, und so wird auch zu nehmen sein, was derselbe Anonymus von den geometrischen Studien der Artemoniten sagt. Von Aristoteles und Theophrast dagegen heißt es, sie werden (von den Artemoniten) bewundert. Die Hauptauctorität bei ihren logisch-wissenschaftlichen Studien war also für die Artemoniten Galenus, der bekannte Arzt und zugleich einer der fruchtbarsten Schriftsteller auf dem Gebiete der logischen Theorie. (S. das Verzeichniß seiner meistens verloren gegangenen logischen Abhandlungen bei Prantl, Gesch. der Logik I. 559 f.) Im Gegensatze gegen die Stoiker schloß er sich entschieden an die aristotelische Doctrin an. Er forderte für die logische Beweisführung zuerst die strenge Bündigkeit des geometrischen Beweises. „In Bezug auf die Darstellungs- und Lehrmethode," sagt Prantl (a. a. O. S. 562), haben wir das geschichtlich wichtige Zeugniß, daß hier bei Galenus zum ersten Male mit entschiedenem Bewußtsein, namentlich im Hinblicke auf den Skepticismus, die Ueberzeugung ausgesprochen wird, die Logik müsse nach Art der mathematischen Lehrsätze („more geometrico" ist der mittelalterliche Ausdruck) demonstrirt werden, d. h. es sei das synthetische Verfahren, wie es z. B. in den Euklidischen Elementen erscheint, einzuhalten." Eine logische Abhandlung des Galenus führte unter Anderm den Titel: ὅτι ἡ γεωμετρικὴ ἀναλυτικὴ (Logik) ἀμείνων τῆς τῶν Στωικῶν. Darnach können wir uns von dem wissenschaftlichen Treiben der Artemoniten ein vollkommen klares Bild machen. Wie auch aus den weitern Bemerkungen des Anonymus bei Eusebius hervorgeht, beschäftigten sie sich vorzugsweise mit logischen Untersuchungen in Anwendung auf die christliche Glaubenslehre. Sie waren strenge Dogmatiker; die mathematische Methode war ihnen einzig und allein

Digitized by Google

den Glauben der Kirche erst in die ihm noch fehlende streng wissenschaftliche Form bringen müßten; erst dann werde jede Unklarheit, jede Unsicherheit verschwinden. Wie verfuhren sie dabei? Der Anonymus sagt: sie brachten jeden Ausspruch der hl. Schrift (der sich auf Christus bezog) in die Form des hypothetischen [1] oder disjunctiven Schlusses. Ihr Schluß lautet also etwa: wenn Christus Gott ist, so ist er nicht Mensch; und wenn er Mensch ist, so ist er nicht Gott; nun aber ist er Mensch, aus der Jungfrau geboren, also nicht Gott; oder: Christus ist entweder Gott oder Mensch; Gott ist er nicht, denn Gott an sich ist unsichtbar und erscheint nicht, mithin ist er Mensch. Darnach unternehmen sie die Deutung der Tradition in ihrem Sinne, und wenn sie nun hier, wie in dem Hirten des Hermas und in dem zweiten Briefe des Clemens, den Satz fanden: Christus bestehe aus Geist und Fleisch, aus *πνεῦμα* und *σὰρξ*, so faßten sie das Geistige in ihm nicht auf in dem Sinne von göttlicher Natur und bezogen es nicht auf eine zweite göttliche Person, weil ihnen dieß mit ihrer Lehre von der absoluten Einheit Gottes völlig unvereinbar schien, sondern faßten den Ausdruck Geist in dem oben angedeuteten allgemeinern Sinne und verstanden darunter eine Mitthei-

---

die streng wissenschaftliche Methode. Daher war Galenus ihr Mann. Wie aber dieser aus ähnlichen Gründen theils an den Mathematiker Euklides, theils an Aristoteles und die Peripatetiker sich angeschlossen hatte, so machten es auch die Artemoniten; sie studirten mit ganz besonderer Vorliebe den Euklides, Aristoteles und Theophrast, und diese Ueberschätzung der genannten Autoren gab dann dem Anonymus zu seinen spöttischen Bemerkungen über diese unchristliche Verehrung heidnischer Schriftsteller Anlaß. Zugleich ist aber auch hieraus zu ersehen, daß man die Artemoniten historisch nicht in Zusammenhang bringen darf mit den Ebioniten oder mit Cerinth; wenn die Quellen (z. B. Philos. VII. 257) sie mit diesen in Verbindung setzen, so ist der dogmatische, nicht der historische Zusammenhang gemeint, eine Unterscheidung, die lange noch nicht genug auf dem Felde der alten Dogmengeschichte beachtet ist. Historisch sind vielmehr die Artemoniten, wie wir oben gezeigt haben, als der vollendete Gegensatz zum Gnosticismus zu betrachten. Der gnostische Ditheismus rief den extremen Monarchianismus hervor; wie jener in seiner Phantastik sich mehr auf Plato stützte, so gründete sich dieser in seiner phantasielosen Nüchternheit bei den Artemoniten mehr auf Aristoteles und die Peripatetiker und fand das Ideal der Wissenschaft in den Elementen der Geometrie von Euklides.

[1] *Ἐξετάζουσι, πότερον συνημμένον ἢ διεζευγμένον δύναται ποιῆσαι σχῆμα συλλογισμοῦ.* Eus. a. a. O. Daß unter der letztern Schlußform die disjunctive zu verstehen sei, ist klar; aber was ist der „conjunctive" Schluß, das *συνημμένον σχῆμα τοῦ συλλογισμοῦ*? Nach Prantl, Gesch. der Logik I. 385 u. 446, nannten die Peripatetiker und Stoiker den Obersatz des hypothetischen Schlusses *συνημμένον*; es ist demnach die hypothetische Schlußform gemeint. Novatian (de trin.) hat uns einige solcher Schlüsse aufbewahrt.

Digitized by Google

lung von höhern Geisteskräften, theils bei der Geburt Jesu (daher seine Geburt aus einer Jungfrau, welche auch die Artemoniten annahmen), theils bei seiner Taufe. Und eben so willkürlich, wie sie mit der Tradition der römischen Kirche umsprangen, verfuhren sie auch mit der hl. Schrift, deren Wortlaut sie nach ihrem Gutdünken, d. h. nach ihren vorgefaßten Meinungen, nach ihren hypothetischen und disjunctiven Schlüssen änderten. Mit Recht erhob sich gegen dieses Treiben Papst Zephyrinus, und wenn er erklärte, nach der Tradition der römischen Kirche sei Christus nicht bloß Mensch, sondern ebenso wesentlich auch Gott, so stand er damit nur für die alte Ueberlieferung dieser Kirche, wie sie durch Hermas und den zweiten Brief des Clemens bezeugt wird, ein. Die Artemoniten aber hatten nichts für sich, als den bloßen Schein der Wahrheit.

3. Papst Kallistus und die Patripassianer.

Wenden wir uns zur zweiten Anklage, zur Anklage gegen den Papst Kallistus. Sie geht aus von Hippolytus, dem berühmten Schüler des hl. Irenäus, einem der verdienstvollsten Begründer und Vertreter der christlichen Wissenschaft im dritten Jahrhundert, einem Zeitgenossen des Kallistus. Wie dieser, lebte er in Rom und war Augenzeuge der dortigen Ereignisse unter Zephyrinus und Kallistus, aber, setzen wir sogleich hinzu, er beobachtete sie als leidenschaftlicher Gegner beider Päpste und war in der Lehre von Gott einer Richtung zugethan, welche mit der traditionellen Form, welche dieselbe in der römischen Kirche angenommen hatte, nicht in allen Punkten übereinstimmte. Er glaubte den Begriff der Monarchie Gottes tiefer, schärfer, mit einem Worte wissenschaftlicher erfaßt zu haben, in ähnlicher Weise, wie nach ihm Tertullian, indem er mit ihr die Lehre von der *οἰκονομία*, d. h. von der innern Wesensentfaltung Gottes in bestimmten Personen mit Bezug auf die Schöpfung und Erlösung der Welt in Verbindung brachte. Im Grundgedanken stimmte er auch mit Origenes überein, mit dem er bei dessen Aufenthalt in Rom bekannt und befreundet wurde, und nur in einem für die Hauptfrage untergeordneten Punkte wich er, wie Tertullian, von diesem ab, indem er einen zeitlichen Ursprung der Welt annahm, während Origenes die Ewigkeit derselben lehrte. Hippolytus war sich bewußt, den kirchlichen Glauben in seiner Wahrheit mit aller Treue aufgefaßt zu haben, und außerdem überzeugt, daß nur die wissenschaftliche, begriffliche Form,

Digitized by Google

in welcher er die Lehre von der Monarchie Gottes vortrug, geeignet sei, allen Zweifeln ein Ende zu machen und die kirchliche Lehre auf das Schärfste von den häretischen Nebenformen zu unterscheiden. Insbesondere machte er die strenge Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und dem Logos oder dem Sohne Gottes geltend gegen die patripassianische Vermischung beider göttlichen Personen, besonders seitdem diese Irrlehre durch einen Schüler des Noetus, Epigonus, nach Rom verpflanzt und hier bei dem damaligen Vorsteher der dortigen Schule, Kleomenes, Anklang gefunden hatte. Von dieser Zeit datirt sein Zerwürfniß mit den beiden Päpsten Zephyrinus und Kallistus. Zephyrinus, sagt er, war ein unwissender, ungebildeter Mann, ohne Kenntniß der kirchlichen Lehrbegriffe (ὅροι), d. h., wenn wir die leidenschaftlichen Uebertreibungen auf ihr rechtes Maß zurückführen, er war ein schlichter, gläubiger Mann, dem ein tieferes und genaueres Verständniß des Glaubensinhaltes nicht zu Gebote stand, und der, wie Hippolytus wieder übertreibend, versichert, bei seiner Habsucht und seinem Trachten nach den Gaben der Gläubigen äußern Rücksichten mehr als erlaubt zugänglich war und durch Geschenke leicht gewonnen werden konnte. Von dieser Seite suchte ihm denn auch ein schlauer, verschmitzter Mann, der frühere Sklave Kallistus, beizukommen, der von ihm, nachdem er kurz vor dem Tode Victors aus den Bergwerken Sardiniens, wohin er verbannt worden, nach Rom zurückgekehrt war, zum Presbyter und Vorsteher des später nach ihm benannten Cömeteriums erhoben wurde. Durch schlaue Benützung der Schwächen des Papstes erwarb er sich bald einen so unbegrenzten Einfluß auf ihn, daß Zephyrinus nichts ohne ihn that und unbedingt seinem Rathe folgte. Kallistus aber benutzte diesen Einfluß aus, um seine gemeinen, ehrsüchtigen Absichten in's Werk zu setzen und sich nach dem Tode des Zephyrinus die Nachfolge auf dem bischöflichen Stuhle zu sichern. Besonders verhängnißvoll wurde sein allmächtiger Einfluß für den Papst und für die Kirche, seitdem die Irrlehre des Noetus auch in Rom verbreitet worden war. Gleich anfangs habe sich Zephyrinus zu einem falschen Schritte hinreißen lassen, indem er sich durch Habsucht dazu bestimmen ließ, Solchen, welche ihn um die Erlaubniß angingen, die Schule des Kleomenes, eines in seinem Leben und moralischen Verhalten ganz unkirchlichen und jetzt auch von der noetianischen Häresie angesteckten Mannes, zu besuchen, dieselbe bereitwillig zu ertheilen. Später aber schloß er selbst sich dieser Partei und ihrer Irrlehre an, mochte auch Hippolytus noch so sehr warnen und die wahre Lehre darlegen und vertheidigen.

Digitized by Google

Das war das Werk des Kallistus, der von nun alle Künste der Intrigue entfaltete, um sich die Gunst der beiden jetzt in Rom sich bildenden Parteien zu gewinnen und zu erhalten. Die Aufregung in Rom war inzwischen gestiegen, besonders seit der Ankunft des Sabellius, welcher bei seiner geistigen Ueberlegenheit bald Haupt und Führer der patripassianischen Partei wurde. Im Anfang freilich war er noch unentschieden gewesen, er hatte noch geschwankt, nach welcher Seite er sich wenden sollte. In den Unterredungen, die er mit Hippolytus hatte, zeigte er sich keineswegs als ein schon verhärteter Häretiker; aber wenn er dann wieder mit Kallistus allein und vertraulich verkehrte, so schwanden diese bessern Regungen bald dahin, indem ihn dieser vom rechten Wege ableitete und zum Dogma des Kleomenes überzutreten bewog. Sabellius that diesen Schritt auf die Versicherung des Kallistus, daß er selbst so wie Kleomenes gesinnt sei, und doch war diese Versicherung eine Lüge. Denn wenn Kallistus mit den Anhängern der Wahrheit, d. h. mit den Anhängern des Hippolytus, allein verkehrte, so gab er auch ihnen die Zusicherung, daß er ganz mit ihnen übereinstimme, und machte es dann ebenso wieder mit den Anhängern des Sabellius. Es war das nur ein Kunstgriff von ihm, um sich die Gunst beider Theile zu sichern und auf diesem Wege das Ziel seines Ehrgeizes zu erreichen. Inzwischen war eine förmliche Spaltung in der Gemeinde eingerissen und Zephyrinus sah sich genöthigt, eine öffentliche Erklärung über den wahren Glauben abzugeben. Auch diese Erklärung war ihm von Kallistus eingeflüstert und ganz auf sein ehrgeiziges Streben berechnet. Er ließ nämlich den Zephyrinus vor der Gemeinde erklären: ich kenne nur einen Gott Jesus Christus und außer ihm keinen andern (zweiten), der geboren ist und gelitten hat, — ein offenes Bekenntniß des Patripassianismus nach der Meinung des Hippolytus, da hier von dem Einen Gott die Menschwerdung und das Leiden ausgesagt wird. Kallistus aber suchte dann wieder zu beschwichtigen durch die Versicherung: nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn, eine Erklärung, welche der andern schnurstracks entgegenlief. So kam die aufgeregte Stimmung in der Gemeinde nicht zur Ruhe, denn nach obigen Erklärungen konnte jede Partei den Papst zu den Ihrigen zählen, ein Zustand des Zweifels und der Ungewißheit, welcher bis zum Tode des Zephyrinus fortdauerte. Kallistus wurde nun wirklich sein Nachfolger; jetzt mußten aber auch entscheidende Schritte geschehen, zu welchen jener durch das energische Auftreten des Hippolytus gedrängt wurde. Hippolytus, der nun selbst als Bischof und

Digitized by Google

Gegenpapst an die Spitze seiner Anhänger trat, drohte dem Kallistus mit einer Anklage auf Irrlehre bei den übrigen Kirchen, und um dieser zuvorzukommen, oder vielmehr, um sich rein zu waschen, brach nun Kallistus mit Sabellius vollständig und schloß ihn als Irrlehrer von der Kirche aus. Dadurch gerieth er nun aber zwischen zwei Feuer: auf der einen Seite bedrängte ihn Hippolytus, auf der andern Seite klagte ihn fortwährend Sabellius des Treubruches an. Mit jenem wollte, mit diesem konnte er sich nicht verständigen, und so blieb ihm nichts Anderes übrig, als gegen Beide zugleich sich öffentlich auszusprechen. Es geschah das, indem er den Hippolytus öffentlich als Ditheisten brandmarkte und dann selbst eine eigene Lehrformel aufstellte, worin er im Gegensatze zu Hippolytus sowohl als Sabellius angeblich den Glauben der Kirche, d. h. seine eigene Irrlehre darlegte. So erzählt Hippolytus diese Vorgänge in der römischen Kirche, offenbar mit leidenschaftlicher Parteisucht. Uns beschäftigt vorzugsweise, was er gegen den Glauben der beiden Päpste Zephyrinus und Kallistus vorbringt.

Die Glaubensformel des Kallistus, vorausgesetzt, daß Hippolytus sie in authentischer Form überliefert habe, ist das wichtigste Document in diesen Streitigkeiten, da es allein uns in den Stand setzt, die Darstellung des Hippolytus zu controliren. Allein gerade diese Voraussetzung ist im höchsten Grade zweifelhaft, oder vielmehr, es ist gewiß, daß wir die Glaubensformel des Papstes nur mit den kritischen Randglossen des Hippolytus vermischt besitzen [1]. Schon Döllinger hat scharfsinnig und gründlich die Widersprüche nachgewiesen, welche sich in derselben finden, Widersprüche, von denen man nicht annehmen kann, daß sie vom Papste selbst herrühren, so offenbar, so flagrant sind sie, die

[1] Hippolytus unterscheidet bei dem „verschlagenen" Kallistus überhaupt die äußere That und die innere Gesinnung, und gerade in Bezug auf die Lehre desselben versichert er, daß er sehr wohl den äußern Wortlaut von den versteckten Hintergedanken zu unterscheiden wisse. οὗ τὰ νοήματα γνόντες, sagt er Philos IX. p. 285, ἡμεῖς οὐ συνεχώρουμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας. Schon Hippolytus las also zwischen den Zeilen, um aus dem äußern Wortlaut den eigentlichen Kern der Lehre seines Gegners herauszuschälen. Ein solcher ἔλεγχος, eine solche nackte und unverhüllte, wie Hippolytus meinte, Darlegung der eigentlichen geheimen Lehre des Kallistus wird darum auch sein, was er als Lehrformel des Kallistus gibt. Las nun aber schon Hippolytus zwischen den Zeilen und verfälschte er dadurch, wie das bei seiner blinden Leidenschaft kaum anders möglich war, die Lehre des Papstes, so muß auch eine gesunde Kritik bei ihm zwischen den Zeilen lesen, um, so weit es geht, die ächte Lehrform des Kallistus aus dem Beiwerk des Hippolytus wieder herzustellen.

Digitized by Google

vielmehr erst durch die Kritik des Hippolytus in sie hineingetragen sein müssen. Nun deutet dieser allerdings an, daß nach seiner Meinung die Lehre des Kallistus an unheilbaren, schneidenden Widersprüchen leide, daß er bald in das Dogma des Sabellius (Noetus), bald des Theodotus verfalle und sich in seinen Behauptungen nicht gleich bleibe; aber gerade diese Bemerkung gibt über die Art und Weise, wie er die Glaubensformel des Kallistus behandelt hat, den sichersten Aufschluß. Kallistus verfiel bald in die Irrlehre des Sabellius, bald in die des Theodotus: was soll das heißen? worauf bezieht sich diese Bemerkung? Auf die Lehre von Gott an sich? Offenbar nicht; denn hier stimmten beide genannten Häretiker im Wesentlichen überein; beide lehrten Wesenseinheit ohne Personenunterschied. Aber in der Lehre von der Menschwerdung gingen Beider Ansichten diametral auseinander. Theodotus sagte: Christus ist purer Mensch; Sabellius behauptete: Christus ist Gott. Was lehrte demnach Kallistus, wenn er hier bald dem Theodotus, bald dem Sabellius folgte? Offenbar Beides: Christus ist Mensch (Theodotus) und Gott (Sabellius). Aber diese Behauptung war so nicht wesentlich von der des Sabellius verschieden. Kallistus muß demnach noch etwas hinzugefügt haben, worin er sich wieder zu Theodotus neigte; worin bestand dieses? Wenn er sagt, Christus ist Gott, so genügte das einem Hippolytus zu der Anklage: gerade so lehrt ja auch Sabellius. Man muß sich genauer ausdrücken; man muß von Gott (dem Vater) den Logos unterscheiden und nur von diesem die Menschwerdung aussagen. Wer aber den Ausdruck „Gott" gebraucht, der verwechselt oder identificirt vielmehr Gott (den Vater) und den Logos und verfällt in den Patripassianismus des Sabellius. Nein, erwiederte darauf Kallistus, das Pneuma in Jesus ist nicht der Vater, sondern ein eigenes Pneuma, der Sohn Gottes, das aus der Jungfrau das Fleisch angenommen hat, und gerade in dieser Antwort mußte dann Hippolytus wieder Beides, eine ganz unleidliche Vermischung von theodotianischen und sabellianischen Vorstellungen, finden; von jenen, wenn Kallistus das Göttliche in Jesus als Pneuma bezeichnete; von letztern, wenn er behauptete, daß dieses Pneuma Fleisch geworden sei; denn Hippolytus erwähnt es (X. 23) ausdrücklich als eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Lehre des Theodotus, daß dieser die Annahme des Fleisches in der Jungfrau von dem Pneuma in Jesu geläugnet habe.

Gegen diese Argumentation ließe sich nur das Eine Bedenken vorbringen, ob Kallistus sich zur Bezeichnung der Gottheit Jesu des

Digitized by Google

Ausdrucks Pneuma bedient habe. Dieses Bedenken ist unerheblich. Die altrömische Tradition, wie wir oben gesehen haben, bediente sich wirklich dieses Ausdruckes in der angegebenen Bedeutung; warum sollte es also auch nicht Kallistus gethan haben? Er hatte außerdem dringende Gründe dazu, sofern es ihm darauf ankam, der des Ditheismus beschuldigten Logoslehre seines Gegners gegenüber einen Ausdruck zu wählen, welcher die Wesenseinheit Gottes auf das Genaueste bezeichnete. Dazu war der von der Tradition gebotene Ausdruck Pneuma vollkommen geeignet. Die Möglichkeit, die hohe Wahrscheinlichkeit, daß Kallistus sich dieses Ausdruckes bediente, steht also fest; wir werden uns aber auch sogleich überzeugen, daß Kallistus wirklich denselben in dem angegebenen Sinne gebraucht habe.

Wir haben mit dem Gesagten den Beweis geführt, daß die Widersprüche, welche sich in der Glaubensformel des Kallistus finden, von Hippolytus durch seine Kritik hineingetragen sind. So wie also diese Formel vorliegt, können wir sie nicht benützen, um unmittelbar daraus den ächten Glauben des Kallistus zu erkennen. Sie gleicht vielmehr in ihrer gegenwärtigen Gestalt einem übermalten Bilde, oder einem codex rescriptus, und unsere Aufgabe ist es, unter der Tünche, mit welcher Hippolytus sie überdeckt hat, die ächten Züge wieder ausfindig und erkennbar zu machen. Dazu haben wir zwei Anhaltspunkte: für's Erste werden wir zusammenstellen, was ganz unzweifelhaft die eigenen Worte des Kallistus sind; für's Zweite werden wir entfernen, was nach den obigen Erörterungen als Zusatz aus der Kritik des Hippolytus sich herausstellt; den Rest werden wir ebenfalls als die ächte Lehre des Kallistus annehmen müssen.

a) Unzweifelhaft ächt ist die Erklärung des Kallistus gegen den Ditheismus. Ich werde nicht, sagte er, Vater und Sohn zwei Götter nennen, sondern Einen Gott.

b) Eben so zuverlässig rührt von ihm der Ausspruch her, daß er ungeachtet dieser Einheit doch nicht behaupten wollte, es sei nur Eine Person. Um diese Folgerung abzuschneiden, hatte er schon früher zur Zeit des Zephyrinus gesagt: nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn. Indem er also den Tod lediglich auf den Sohn bezog, unterschied er damit diesen als Person auf das Bestimmteste von dem Vater. Ueber die spätere Glaubensformel des Kallistus bemerkt Hippolytus: er will nicht sagen, der Vater habe gelitten, und es sei (nur) Eine Person (nämlich der Vater).

Digitized by Google

c) Mithin bezog Kallistus die Einheit des Vaters und des Sohnes nicht auf die Persönlichkeit, sondern auf das Wesen. Es entsteht demnach die Frage, wie er das göttliche Wesen bezeichnet habe. Darüber erhalten wir X. 27 Aufschluß. Kallistus bediente sich zu diesem Zwecke des Ausspruchs Christi bei Joh. 4, 24: Gott ist Geist (Pneuma) [1]. Ist nun der Vater Gott und der Sohn Gott (denn beide sind, s. oben unter a, Ein Gott), so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn gesagt wird: der Vater ist Pneuma und der Sohn ist Pneuma. Dieses Ausdrucks hat sich Kallistus wirklich bedient; er sagte: „nicht ist ein anderes Pneuma der Vater und ein anderes der Sohn, sondern sie existiren als ein und dasselbe Pneuma, sie sind Ein unzertrennliches Pneuma."

d) Ebenso stammt von Kallistus die Erklärung: der Ausdruck Logos sei mit dem andern Ausdruck Sohn völlig gleichbedeutend. Sie ist gerichtet gegen die Unterscheidung des Logos und des Sohnes bei Hippolytus. Dieser lehrte: zuerst sei zum Zwecke der Schöpfung der Logos aus Gott hervorgegangen, sodann sei derselbe zweitens aus der Jungfrau geboren und Sohn geworden. Der Logos heiße zwar auch an sich schon Sohn, aber nur in Rücksicht auf seine künftige Geburt. Diese Unterscheidung verwirft Kallistus; Logos und Sohn müsse durchaus gleichbedeutend genommen werden. Der Logos ist nicht erst später Sohn geworden.

Auf Einen kurzen Ausdruck gebracht, lautet demnach die Lehre des Kallistus: der Logos ist nicht verschieden vom Sohne, der Sohn aber ist ein und dasselbe Pneuma mit dem Vater; beide sind Ein Gott.

Dieß ist die ächte Lehre des Kallistus, und sie vorausgesetzt, läßt sich nun mit Leichtigkeit ermessen, wie sie von Hippolytus nach seinem Standpunkte und nach seiner Ansicht vom Verhältniß des Vaters und des Sohnes aufgefaßt und gedeutet werden mußte. Das ist der zweite Punkt, den wir zu erledigen haben. In einer Beziehung hatte Kallistus jede Art von Unterschied in Gott aufgehoben. Vater und Sohn sind ihm ein einziges göttliches Wesen ohne Trennung und Unterschied, ein und dasselbe Pneuma. Schon diese Bestimmung war einem Hippolytus unfaßbar; denn wenn er auch den Logos aus dem Wesen des Vaters

[1] Auffallenderweise haben weder die Herausgeber der Philos., noch die Darsteller der Lehre des Kallistus dieses johanneische Citat bemerkt, obgleich es für das Verständniß entscheidend ist.

Digitized by Google

ableitet und folglich göttlicher Wesenheit sein läßt, so schreibt er doch nicht beiden Personen die volle und gleiche göttliche Wesenheit zu, der Vater bleibt immer in einem höhern Sinne Gott, als der Logos; gerade hierauf beruht nach ihm der persönliche Unterschied. Wenn nun Kallistus den Unterschied des Wesens nicht zugab, wenn er den Sohn in keinem andern Sinne Gott nennen wollte, wie den Vater, und auf beide gleichmäßig den Ausdruck Pneuma anwendete, so war das für Hippolytus genug zu der Anklage, daß Kallistus wie den Unterschied des Wesens, so auch den Unterschied der Personen verwische. Dazu kommt, daß Kallistus eine andere Unterscheidung des Hippolytus läugnete, die Unterscheidung des Logos und des Sohnes. Sohn und Logos, sagte er, sind völlig gleichbedeutend, bezeichnen nicht bloß dasselbe Wesen, sondern auch dieselbe Person. Kallistus that das in derselben Glaubensformel, in welcher er auch die Unterschiedslosigkeit von Vater und Sohn hinsichtlich ihres Wesens aussprach. Der argwöhnische Hippolytus, der die Hintergedanken des Papstes so gut kannte, fand darin einen geheimen Fingerzeig, wie es Kallistus mit den Unterschieden überhaupt nehme, ganz so nämlich, wie er sich in der Einleitung zu seinem Berichte ausdrückt, wie die heraklitische Identitätsphilosophie, weßhalb er auch seine Gegner beschuldigt, daß sie ihre Weisheit von Heraklit geborgt haben. Hippolytus schloß also: Kallistus verwischt den Unterschied von Logos und Sohn; ganz eben so verwischt er auch den Unterschied von Sohn und Vater; er thut in beiden Fällen dasselbe; wie er im ersten Falle Logos und Sohn in eine einzige Person zusammenfallen läßt, so macht er es auch im zweiten; Vater und Sohn sind ihm Ein Wesen und Eine Person.

Damit haben wir den Schlüssel zu seiner Darstellung, oder vielmehr zu der Art und Weise, wie Hippolytus, nach seiner Ueberzeugung ganz **bona fide**, die Lehre des Kallistus gefälscht und in einem ganz verkehrten Sinne aufgefaßt hat. Er wollte diese Lehre nicht bloß ihrem Wortlaute nach, sondern auch in ihrem eigentlichen Gehalte geben. Dazu stand ihm ein doppelter Weg offen: entweder konnte er ausgehen vom Sohne und zeigen, wie unmerklich Kallistus die Person des Sohnes mit der des Vaters in Eins zusammenziehe, oder er konnte die Lehre von der Einheit Gottes an die Spitze stellen und darthun, wie Kallistus nun wohl verschiedene Benennungen der Einen Gottheit, aber keinen wirklichen Personenunterschied zulasse. Den ersten Weg hat er eingeschlagen in der ersten ausführlichen Darlegung der Glaubensformel des Kallistus

Digitized by Google

(IX. p. 289). Hier heißt es: Kallistus lehre, der Logos sei auch der Sohn, dieser aber auch der Vater; es seien das zwar verschiedene Benennungen, aber in Wahrheit sei nur ein einziges untrennbares göttliches Wesen (Pneuma). Der Vater sei nicht ein anderes Pneuma, als der Sohn, sondern beide sind wesentlich ein und dasselbe Pneuma. Den zweiten Weg hat er in der zweiten kürzern Formel (X. 330) betreten. Hier sagt er, nach Kallistus sei der Vater und Gott, dieser Schöpfer des Weltalls, Ein Gott (Hippolytus dagegen unterscheidet Gott und den Schöpfer eben so, wie er Vater und Logos unterscheidet), und dieser Gott sei auch der Sohn. Er schrieb also Kallistus die Lehre von der absoluten Einheit Gottes zu, und darnach war es ganz gleichbedeutend, ob er ihn beschuldigte, er lasse den Sohn im Vater, oder den Vater im Sohn, im Logos aufgehen. Bedenken wir nun aber, daß Kallistus auf den Einen Gott auch die Schöpfung zurückführte, die nach Hippolytus nur dem Logos zukam, so zog er, um die Irrlehre seines Gegners recht stark zu bezeichnen, die zweite Form, Kallistus lasse den Vater im Sohne aufgehen, vor. So drückt er sich in der kürzern Darstellung wirklich aus, wenn er sagt: diese Eine Person (der Logos, der = Sohn, = Vater ist), welche zwar verschiedene Benennungen (Sohn, Pneuma, Vater) führt, aber sich nicht aus sich selbst zu einer wahrhaften und wirklichen Vielheit entfaltet (keine Vielheit von Personen hervorbringt), dieſen Logos gibt er für den Einen Gott aus [1]. So und nicht anders mußte Hippolytus von seinem Standpunkte aus mit seinem finstern Argwohn im Herzen die Lehre seines Gegners betrachten.

Kallistus dagegen wird sich ungefähr so ausgedrückt haben: Ich verwerfe jeden Ditheismus; ich werde Vater und Sohn nicht zwei Götter, sondern Einen Gott nennen. Denn Sohn ist nur die äußere Benennung der zweiten Person, woraus man nicht auf eine wesentliche Verschiedenheit vom Vater oder auf einen Unterschied in der Gottheit schließen darf. Dem Wesen nach ist der Sohn Pneuma, oder, was auch dasselbe ist, Logos. Da nun aber Gott überhaupt Pneuma ist (Joh. 4, 24.), so findet ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Logos oder dem Sohne und dem Vater nicht statt. Logos und Sohn sind Eine

---

[1] Phil. X. 330: *ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον* (dieser schwierige Ausdruck wird später beleuchtet und die im Texte gegebene Uebersetzung gerechtfertigt werden), *οὐσίᾳ δ' οὐ — τοῦτον τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει* (? *νομίζει*).

Digitized by Google

Person, und diese ist mit dem Vater ein unzertrennliches Pneuma. Der Vater ist nicht ein anderes Pneuma und ein anderes Pneuma der Sohn (der Vater ist nicht ein anderes Pneuma, als der Sohn), sondern beide existiren wesentlich als Ein und dasselbe Pneuma, und Alles ist dieses göttlichen Pneuma voll im Himmel (ἄνω) und auf Erden (κάτω). Dieser letzte Satz zeigt recht deutlich, warum sich Kallistus, um die wesentliche Einheit des Vaters zu bezeichnen, gerade des Ausdrucks Pneuma bediente. Er wollte damit die lebendige Beweglichkeit und Allgegenwärtigkeit des göttlichen Wesens, das überall ganz, in seiner ganzen Fülle vorhanden ist, bezeichnen und sagen: dieses Pneuma, das in dem Sohne wesenhaft gegenwärtig ist, kann darum kein anderes sein, als das Pneuma des Vaters; beide Personen durchdringen sich auf das Innigste und schlingen sich zu einem Gesammtleben ineinander, leben und weben ineinander, sind zusammen Ein Gott [1].

Kallistus steht demnach mit seiner Glaubensformel noch ganz auf dem Boden der altrömischen Tradition. Er bezeichnet, gerade so wie der zweite Brief des Clemens, der Hirt des Hermas, Papst Victor gegenüber dem Theodotus und Zephyrinus gegenüber den Artemoniten, das göttliche Wesen des Sohnes, seine rein geistige Natur mit dem Worte Pneuma, und benützt diesen Begriff, um mittelst desselben gegen jede Art des Ditheismus zu argumentiren. Hippolytus dagegen findet diese Ausdrucksweise durchaus ungeeignet; nach seiner Meinung führt sie zu einer gänzlichen Verwischung jedes Unterschiedes zwischen Vater und Sohn; der Unterschied zwischen beiden bleibt nicht mehr ein realer,

---

[1] Wir glauben diese Bedeutung des Wortes Geist nicht weiter belegen zu sollen; wir setzen sie als bekannt voraus. Unter den vielen Stellen, die uns zu Gebote stehen, wählen wir die erste beste aus. Firmilian sagt in seinem Briefe an Cyprian im Eingang: Gratias propter hoc Domino maximas egimus, quod contigerit, ut qui *corpore* ab invicem separamur, *spiritu* adunemur, quasi non unam tantum regionem tenentes, sed in ipsa atque in eadem domo simul inhabitantes. Noch bestimmter heißt es im Folgenden: Quod et nunc in vobis animadvertimus, ut qui longissimis regionibus a nobis *separati* estis, sensu tamen et *spiritu* copulatos vos esse probaretis. Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum Dominus unus atque idem sit, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat nos vinculo unitatis. Was das alte Testament im Allgemeinen über den Geist Gottes und das Buch der Weisheit insbesondere über den Geist der Weisheit sagt (VII. 22, vgl. IX. 17), wird maßgebend für diesen theologischen Sprachgebrauch gewesen sein. Aber auch die philosophische Redeweise der Griechen weiß vom Pneuma die lebendige Beweglichkeit auszusagen. Das πνεῦμα διῆκον, der spiritus permeans der Stoiker ist bekannt.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Digitized by Google

sondern wird ein bloß nomineller. Nach seiner Meinung muß man vielmehr das Wesen der zweiten Person ausschließlich durch Logos bezeichnen und aus diesem Begriff den Unterschied zwischen ihr und dem Vater herleiten, der Beide auf das Strengste auseinander hält. Man muß sagen: im Anfange war Gott der Vater allein, das ganze göttliche Wesen in sich beschließend. Als er aber die Welt schaffen wollte, hat er zuerst den Logos, d. h. das ideale Gedankensystem der Welt, aus sich als eine eigene Persönlichkeit hervorgebracht, und dieser Logos hat, ihm untergeordnet und ihm gehorchend, die im Vater zuvor erschauten Ideen äußerlich verwirklicht, ohne dazu als Substrat einer Materie zu bedürfen. Er ist der Schöpfer der Welt. Sowie der Vater den Befehl ertheilte, hat er sofort die Welt hervorgebracht (Phil. p. 334 f.). Darin nun aber sah Kallistus nichts, als eine neue Art von gnostischem Ditheismus. Wie bei Valentinus und Marcion, so sei auch hier der Weltschöpfer von dem vollen wirklichen Gott getrennt; jener (der Logos) vollbringe allein die Weltschöpfung, während man nach kirchlicher Lehre Vater und Sohn in Bezug auf die Welt als Einen Gott und als den Einen Schöpfer Himmels und der Erde zusammenfassen müsse. Sodann erhob sich für ihn ein zweites Bedenken. Nach Hippolytus war zwar der Logos aus dem Wesen Gottes hervorgebracht, also selbst göttlichen Wesens, aber doch nicht das ganze göttliche Wesen, sondern nur ein Theil desselben, nur der persönliche Träger des in Gott ursprünglich verborgenen Weltgedankens. Auch dieß war für ihn ein gnostischer Anflug in der Theorie des Hippolytus, die dadurch zum Ditheismus führen müsse. Der Logos werde hier, ähnlich wie bei Valentinus, zu einer προβολή aus dem göttlichen Wesen gemacht, und zwar erst mit Beziehung auf die Weltschöpfung, das ewige Dasein desselben werde geläugnet, der Sohn trete mehr auf die Seite des Gewordenen und Geschaffenen als Weltschöpfer und Weltregent, und aus dem Kreise des ewigen göttlichen Daseins heraus. Hippolytus hatte den Ursprung des Logos in Verbindung gesetzt mit der οἰκονομία, mit der Verwirklichung des göttlichen Weltplans, während Kallistus dieß nicht zugibt und verlangt, man solle das Dasein des Sohnes in Gott absolut, ohne jede Rücksicht auf die Welt, erkennen. Ob eine Welt entsteht oder nicht, unter allen Umständen ist der Sohn in Gott als eigene Person, aber mit dem Vater zu einem unzertrennlichen Wesen und Leben verbunden, vorhanden [1]. Kurz: Kallistus erfaßt das

[1] Expavescunt ad οἰκονομίαν — sagt Tertullian (adv. Prax. c. 3) in Bezug

Digitized by Google

Dasein der göttlichen Personen an sich als im Wesen Gottes absolut gegeben, während Hippolytus dasselbe aus der Selbstoffenbarung Gottes, aus der οἰκονομία herleitet, eine Anschauung, mit welcher er der Offenbarungstrinität des Sabellius näher steht, als er selbst ahnt.

Wir brauchen dem Gesagten zur Rechtfertigung des Papstes kein Wort mehr hinzuzusetzen. Es kann keine Frage mehr sein, wer einen tiefern Blick in den christlichen Gottesbegriff gethan, und wer genauer, klarer, kirchlicher denselben ausgesprochen habe, Kallistus oder Hippolytus. Wir müssen vielmehr den frühern Sklaven Kallistus auf das Höchste bewundern, daß er Schärfe des Verstandes und Tiefe der Einsicht genug besaß, um eine Theorie in ihrer Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit, den kirchlichen Glauben auszudrücken, zu erkennen, welche zu dieser Zeit von so bedeutenden Geistern, wie Hippolytus und, wir müssen hinzusetzen, auch Tertullian, mit dem größten Nachdruck vertreten und, nur in einer etwas andern Form, bald darauf von einem dritten Manne aufgenommen wurde, welcher als der bedeutendste Repräsentant der christlichen Wissenschaft in den ersten drei Jahrhunderten noch heute von Allen gefeiert wird, — von Origenes. Um mehr als ein Jahrhundert war Kallistus seiner Zeit vorausgeeilt, und man muß gestehen, daß durch seine Lehrform der Arianismus bereits im Voraus widerlegt war. Seine Lehre hat endlich seit dem Concil von Nicäa in der ganzen Kirche gesiegt; aber welche Kämpfe, welche Anstrengung der Wissenschaft hat es erst noch gekostet, bis sie zu dieser allgemeinen Anerkennung sich emporrang, und damals war der Name und das Verdienst des Papstes bei-

---

auf die von ihm bekämpften Monarchianer. Wir lassen die Frage, wer diese von Tertullian so heftig angegriffenen Monarchianer gewesen seien, vorläufig dahingestellt; wir werden sie später noch untersuchen, und denken zu zeigen, daß sie keine andern, als die römischen Monarchianer, die Anhänger des Papstes, waren. Auf jeden Fall aber wird, was Tertullian hier von den einfältig Gläubigen, den unbewußten Patripassianern, wie er sie darstellt, sagt, auch von Kallistus gelten. Schon das bloße Wort οἰκονομία flößte ihnen Schrecken ein, ganz natürlich nach dem Unfuge, welchen der Gnosticismus mit diesem Begriffe, aus welchem er seine Wesensentfaltung Gottes zur Welt und seine phantastische Aeonenlehre ableitete, getrieben hatte. Aber auch Hippolytus und Tertullian benutzten diesen Begriff, um darauf eine falsche Theorie vom Ursprung des Logos zu bauen, die bei Beiden des Ditheismus, d. h. eines feinern Gnosticismus angeschuldigt wurde. Von denen, welchen es bei dem bloßen Worte οἰκονομία graute, dürfen wir daher wohl den Kallistus nicht ausnehmen. Er sah mit eigenen Augen die Verwirrung, welche Hippolytus mit diesem vieldeutigen, leicht zu mißbrauchenden Begriffe in Rom anrichtete.

Digitized by Google

nahe schon ganz vergessen, ja die undankbare Nachwelt konnte ihn in die Reihe der Häretiker aufnehmen!

Etwas Auffallendes hat indessen die Lehre des Kallistus dennoch. Es muß befremden, daß in einer Zeit, wo überall bereits in der Kirche das Dogma vom Sohne Gottes in der Form der johanneischen Logoslehre vorgetragen wurde, in Rom dagegen diese Form noch keine, oder nur geringe Anwendung fand. Hier bediente man sich noch immer einer Ausdrucksweise, die wohl an das johanneische Evangelium anschloß, aber ursprünglich aus demselben gewiß nicht entstanden war.

In Rom liebte man es noch immer, statt mit Logos, das Wesen des Sohnes mit Pneuma zu bezeichnen. Wir glauben diese merkwürdige Thatsache nicht anders, als aus dem Geiste treuer Anhänglichkeit an die traditionelle Lehrform erklären zu können, welcher in der römischen Kirche heimisch war. Das Evangelium des hl. Johannes war erst gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in Kleinasien verfaßt; gewiß wurde es nicht früher als in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts in Rom bekannt, also zu einer Zeit, wo auf Grund der synoptischen Evangelien und der paulinischen Briefe sich bereits in Betreff des Sohnes ein bestimmter, stehender Lehrtypus gebildet haben mußte. Insbesondere hatte der an die Römer selbst gerichtete Brief des hl. Paulus bereits die Unterscheidung des *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* in Bezug auf Christus eingeführt (Röm. 1, 3. 4.), und in ihr haben wir wohl die eigentliche Grundlage, den ersten Keim zur Lehre der römischen Kirche vom Sohne Gottes als Pneuma aufzusuchen. Hat man doch schon in der frühesten Zeit die synoptischen Evangelien und das johanneische in ganz ähnlicher Weise als *εὐαγγέλιον σαρκικὸν* und *πνευματικόν* unterschieden! Diese Bezeichnung der göttlichen Natur mit *πνεῦμα* und der menschlichen mit *σάρξ* stand schon fest, hatte sich schon das Bürgerrecht in Rom erworben, als mit dem vierten Evangelium die Logoslehre daselbst bekannt wurde. Hatte nun schon diese neue Ausdrucksweise an sich genommen, mit ihrem Anklange an die Ideen der griechischen Philosophie, auf den ersten Blick etwas Fremdartiges, so hielt es nun auch um so schwerer, die schon bestehende Lehrform durch die neue zu verdrängen. Neben der neuen hätte sich also unter allen Umständen die frühere eine Zeit lang noch forterhalten, aber in nicht allzulanger Frist hätte sie doch jener als der vollern und den Glaubensinhalt mehr erschöpfenden weichen müssen. Noch mehr, es läßt sich auch in dem Hirten des Hermas mehrfach ein Sprachgebrauch des Wortes Logos nachweisen, der den Uebergang der

Digitized by Google

alten Lehrform in die neue ungemein hätte erleichtern müssen. Gleichwohl hat dieser rasche Uebergang nicht stattgefunden, denn bis in das dritte Jahrhundert blieb der alte Sprachgebrauch bestehen, eine Thatsache, die unserer Ansicht nach sich am ungezwungensten erklärt, wenn man die schon so frühzeitig erfolgte Invasion des Gnosticismus, namentlich der valentinianischen Gnosis in die römische Kirche in Erwägung zieht. In diesen Systemen, insbesondere dem des Valentinus, findet sich die Logoslehre ebenfalls, ja, der eigentliche Kern des letztern, die ganze Aeonenlehre, beruht auf der bekannten Unterscheidung eines in Gott ruhenden, verborgenen und eines aus Gott zum Zweck der Weltbildung, oder allgemeiner der οἰκονομία hervortretenden, offenbarenden Logos. Um so mehr hatte also die römische Kirche, um keine Begriffsverwirrung aufkommen zu lassen, Grund, jetzt noch fester an der frühern Ausdrucksweise festzuhalten, und, um mit den Häretikern auch nicht einmal den äußern Wortlaut gemein zu haben, die Logoslehre, die ohnehin von Valentinus vorzüglich auf das johanneische Evangelium begründet wurde, wegen des mit ihr getriebenen Mißbrauchs zu vermeiden. Zur Zeit des Kallistus war die Gefahr noch nicht ganz vorüber. Die Auffassung, welche die Logoslehre bei Hippolytus fand, zeigte, daß sie noch immer der Mißdeutung fähig war und leicht in einem gnostisirenden Sinne zu einem feinern und verstecktern Ditheismus führen konnte. Für das Oberhaupt der römischen Kirche, für Kallistus, reichte dieß hin, noch immer der alten traditionellen Lehrform den Vorzug zu geben; aber um selbst nicht mißverstanden zu werden, hielt er es doch für nöthig, die Erklärung hinzuzufügen, daß er unter dem Sohne Gottes und unter dem schöpferischen Pneuma nichts Anderes verstehe, als was das johanneische Evangelium mit dem Ausdruck Logos bezeichnete. So hörten, als die Gefahren des Gnosticismus allmählich schwanden, auch die äußern Umstände auf, welche der vollen und unbedingten Aufnahme der Logoslehre in die römische Kirchenlehre noch immer im Wege gestanden hatten, und man darf wohl annehmen, daß unmittelbar nach Kallistus die Logoslehre die alleinherrschende in Rom gewesen sei. Denn gerade in dem Streite mit Hippolytus hatte sich das Ungenügende auch der frühern Lehrform evident herausgestellt. Der Ausdruck Pneuma hatte doch nur gebraucht werden können, um das Wesen und die Person des Sohnes zugleich zu bezeichnen; Hippolytus hatte ihn in dem erstern Sinne genommen und daher den Kallistus beschuldigt, daß er mit dem Wesen auch die Persönlichkeit des Sohnes in dem Vater auf-

Digitized by Google

gehen lasse. Man bedurfte also eines Ausdrucks, welcher beides zugleich, die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, wie den persönlichen Unterschied Beider sammt der Art des Ursprungs klar und unzweideutig enthielt, und hiezu bot sich am geeignetsten der Ausdruck Logos dar, welcher nun, nachdem man alle irrigen Deutungen der frühern Zeit von ihm fern gehalten hatte, diese Bedingungen am besten erfüllte. Unter diesen Voraussetzungen wird es nicht weiter befremden, wenn Kallistus noch immer des Wortes Pneuma in Bezug auf den Sohn sich bediente.

4. Hippolytus und die römische Schule.

Auch die Lehre des Hippolytus hat unverkennbar etwas Auffallendes und Befremdendes. Gegen die römische Kirchenlehre und gegen die Bezeichnung des Sohnes Gottes machte er die Logoslehre geltend, um darauf die schärfere persönliche Unterscheidung des Sohnes vom Vater gründen zu können. Man sollte erwarten, daß er, wie in so vielen andern, selbst in so auffallenden Meinungen wie über das Lebensalter Jesu (Philos. X. p. 337, vgl. Iren. adv. haer. II. 22. 4.), sich auch in diesem Punkte auf das Festeste an seinen Lehrer Irenäus angeschlossen haben würde. Das ist nun aber nicht der Fall, und daß es nicht der Fall sei, bedarf kaum eines Beweises. Bei Irenäus herrscht in seiner antignostischen Tendenz das Streben vor, Gott und den Logos einander so viel als möglich zu nähern, um sie zusammen als den Einen Gott und Schöpfer Himmels und der Erde zu begreifen; bei Hippolytus dagegen in seinem Versuche, die häretischen Auswüchse der patripassianischen Einheitslehre zu vermeiden, das entgegengesetzte Streben, Gott und den Logos so viel als möglich von einander zu trennen und den Letztern in seiner Unterordnung unter den Vater und in einem Kreise eigener Thätigkeit als besondere Person zu erkennen. Döllinger hat, um diese Eigenthümlichkeit und das Unkirchliche an der Logoslehre des Hippolytus zu erklären, hingewiesen auf Philo und in der Lehre dieses Juden die Elemente wieder zu finden geglaubt, aus welchen die Lehre des Hippolytus gebildet worden sei. Es mag sein, daß ein so gelehrter und mit der philosophischen Literatur der Vorzeit so vertrauter Mann wie Hippolytus auch die Schriften des Philo gekannt habe; es mag selbst sein, daß er die Schriften dieses Juden nicht mit so mißtrauischen Augen ansah, wie die der griechischen Philosophen, denen er den verderblichsten Einfluß auf den Ursprung der Häresien, unter andern auch der

Digitized by Google

Häresie des Noetus beimißt; er mag den Philo betrachtet haben, wie noch hundert Jahre später Eusebius und Hieronymus, die ihn für einen Christen hielten; dennoch wird man nicht läugnen wollen, daß bei allem Einfluß, welchen Philo auf die ältesten häretischen Systeme besessen haben mag, es doch immer etwas weit hergeholt ist, wenn man die Lehre eines alexandrinischen Juden, der 200 Jahre vor Hippolytus gelebt hatte, zu der Quelle macht, aus welcher der Letztere seine Irrthümer geschöpft haben soll. Man muß nicht vergessen, daß die allgemeinen Ideen, welche der philonischen Philosophie zum Grunde liegen, damals überall als eine Art von Popularphilosophie bei platonisirenden Pythagoreern, bei pythagoreisirenden Platonikern und bei platonisirenden Stoikern verbreitet waren, und weit eher könnte diese Popularphilosophie als Quelle für die Irrthümer des Hippolytus angesehen werden, als die Schriften des Philo für sich genommen.

Näher liegt dagegen die Frage, ob nicht die Lehrtradition in der Kirche selbst eine Quelle darbiete, aus welcher die Lehrform des Hippolytus hinlänglich erklärt werden könnte. Gewiß glaubte Hippolytus auf dem Boden der Ueberlieferung zu stehen; die strengen Grundsätze, welche gerade in dieser Beziehung sein Lehrer Irenäus aufgestellt hatte, können an ihm unmöglich ganz verloren gewesen und spurlos vorübergegangen sein. Da braucht es nun aber kaum bemerkt zu werden, daß seine Lehre vom Logos mit der des Justin und des Tatian die größte Verwandtschaft habe, und gleich hiemit werden wir wieder auf den Boden einer römischen Tradition gestellt, die beinahe unmittelbar bis an die Lebenszeit des Hippolytus selbst heranreicht. Die Verwandtschaft der Lehre des Hippolytus mit der des Apologeten Tatian ist längst aufgefallen, und in der That enthält die Logoslehre des Letztern alle Elemente, welche sich wissenschaftlicher entfaltet bei Hippolytus wieder finden. Selbst die technischen Ausdrücke, wohin bei Tatian namentlich der so charakteristische Gebrauch der Wörter *οἰκονομία* und *μερίζεσθαι* in Bezug auf den Logos und sein Verhältniß zum Vater zu rechnen sind, kehren bei Hippolytus wieder. Und wenn Tatian angeklagt wird, daß er in seinem spätern Lebensalter zur Häresie des Valentinus abgefallen sei, und daß er eine ähnliche Aeonenlehre wie dieser ersonnen habe, was ohne Zweifel ebenfalls in sich schließt, daß er auch in ditheistischer Weise zwischen dem Weltbildner, dem Demiurgen, und dem höchsten, von der Welt getrennten Gott unterschieden habe, so ist es nicht minder der Ditheismus, d. h. die zu weit gehende Unterscheidung Gottes und des

Digitized by Google

Logos als des Schöpfers, was dem Hippolytus von Kallistus, dem Vertreter der kirchlichen Einheitslehre, zum Vorwurfe gemacht wird, und wie wir aus spätern Zeugnissen noch erfahren, wurde auch dieser Ditheismus des Hippolytus als ein Abfall zur valentinianischen Häresie bezeichnet. Selbst in ihrer ethischen Richtung haben sie etwas Verwandtes. Mochte Tatian, der Anhänger der Enkratiten, in seinem Rigorismus weiter gehen und in einem höhern Grade übertreiben, der Ansatz dazu findet sich auch bei Hippolytus, und ein Beweis desselben ist es, wenn er dem Kallistus vorwirft, er habe in seiner Disciplin der sinnlichen Lust (der ἡδονή) der Gläubigen zu sehr nachgegeben. All' dieses zusammengenommen, macht aber auch das Mißtrauen begreiflich, welches den Hippolytus sofort traf, als er in Rom die Lehre und die Bestrebungen eines Tatian wieder auffrischte. Außerdem stellt Irenäus den Tatian als einen dünkelhaften Mann dar; das stolze Bewußtsein seiner Lehrgabe und seiner Lehrfähigkeit habe ihn zum Abfall von der Kirche getrieben (adv. haer. I. 28. 1.); auch diesen Charakterzug vermissen wir bei Hippolytus nicht. In jeder Zeile seiner Polemik gegen die römische Kirche leuchtet das stolze Bewußtsein durch, daß er, Hippolytus, der Mann der Wissenschaft, so unebenbürtigen Gegnern, wie der unwissende Zephyrinus und der Sklave Kallistus, gegenüberstehe.

Man wende nicht ein, daß Hippolytus selbst über die Irrlehre des Tatian berichte, und daß deßhalb nicht wohl dieser Häretiker Muster und Vorbild für ihn gewesen sein könne. Und eben so wenig schließe man aus den wenigen, dürftigen Nachrichten, die er über Tatian gibt, daß ihm dieser Mann unbekannt gewesen sein müsse. Gerade die Art und Weise, wie er über ihn berichtet, wie er fast trocken und wortkarg über ihn hinwegschlüpft, macht ihn verdächtig. Allerdings hatte Tatian erst nach seiner Abreise aus Rom und Rückkehr in den Orient seine Häresie mit voller Offenheit ausgesprochen und verbreitet; aber bei dem lebhaften Verkehr, welcher damals zwischen dem Orient und Rom bestand, war man in letzterer Stadt gewiß frühzeitig und genau über die Lehre und die Schicksale eines Mannes unterrichtet, an welchem man wegen seines frühern Aufenthaltes in Rom und wegen seiner Verdienste um die christliche Sache, mochte nachher auch seine Richtung sein, wie sie wollte, ohne Zweifel den größten Antheil nahm, und über den man deßhalb gewiß später noch Erkundigungen einzog. Ohne Frage, hätte Hippolytus es gewollt und hätte er es rathsam gefunden, er hätte uns genauere Aufschlüsse über die spätere Lehre des Tatian geben können,

Digitized by Google

als die paar dürftigen Notizen, die er noch dazu dem Irenäus nachschreibt. Uebrigens vergleiche man einmal die Nachrichten über Tatian bei Hippolytus mit dem Berichte des Irenäus und beachte die auffallende Weise, in welcher jener dem Berichte des Irenäus alle Schärfe, fast allen polemischen Beigeschmack genommen hat. Bei Irenäus finden wir auch da, wo er von Tatian, dem frühern Schüler des gefeierten Justin spricht, die ganze sittliche Indignation und den Spott wieder, mit welchem er die hohlen Bestrebungen der Häretiker verfolgt. All' dieses hat Hippolytus vermieden, gewiß nicht ohne seine guten Gründe dafür zu haben. Und nicht bloß hier, auch in einem andern merkwürdigern Falle haben wir bei Hippolytus einen so wortkargen Bericht über eine häretische Bewegung. Wie wenig weiß er über das Auftreten des Theodotus und der Artemoniten in Rom, über ihre Anklagen gegen Zephyrinus und über ihren Versuch, demselben einen Gegenbischof in der Person des Confessor Natalis entgegenzustellen, zu sagen! Warum schweigt er von der Strenge, mit welcher der Papst gegen diese Häretiker verfuhr? Warum schweigt er von der Anklage, welche dieselben gegen Zephyrinus schleuderten, daß er die bisherige Lehrtradition der römischen Kirche zu Gunsten der Gottheit des Sohnes geändert habe? Alle diese Vorgänge konnten ihm nicht unbekannt sein; er schweigt darüber; er wird seine Gründe dazu gehabt haben, und sie können nur in seinem eigenen Mißverhältnisse zur römischen Kirche liegen [1].

Uebrigens mochte Hippolytus auch wohl unterscheiden zwischen Tatian, dem Schüler des hl. Justin, dem Apologeten der Kirche, und dem spätern Häresiarchen, und sich dabei beruhigen, daß das, was dieser in seiner frühern Periode übereinstimmend mit Justin gelehrt habe, der Häresie nicht verdächtig sei. So konnte er wähnen, mit der einseitig von ihm durchgebildeten Logoslehre seiner Vorgänger auf dem Boden der römischen Tradition zu stehen. Um so fester beharrte er natürlich in seinem Widerstande gegen Zephyrinus und Kallistus; er konnte, wie die Artemoniten, ebenfalls mit Recht oder Unrecht die Tradition für sich aufrufen.

Aber gerade dieses sein Verhältniß zu Justin und Tatian erheischt nun auch eine genauere Erörterung. Daß Beide längere Zeit sich in

---

[1] Eben so auffallend ist auch sein Schweigen über die Verhandlungen, welche über die kirchliche Anerkennung der Montanisten in Rom, vielleicht zu seiner Zeit, stattfanden.

Digitized by Google

Rom aufgehalten haben, ist eine bekannte Sache. Aus den freilich nicht ganz unverdächtigen Martyreracten des Justin schöpfte man auch die Notiz, daß dieser Vorsteher einer christlichen Schule in Rom gewesen sei. Daraus würde die überaus merkwürdige Thatsache folgen, daß es ähnlich wie in Alexandrien auch in dem Mittelpunkte der christlichen Welt eine theologische Schule, in ihr also auch wohl eine eigenthümliche, wissenschaftlich gestaltete Lehrform gegeben habe. Aber man stellt eine solche Behauptung nur mit großer Schüchternheit und Zurückhaltung auf. Bei den ohnehin nicht ganz unverdächtigen Martyreracten Justins und bei dem Abgang genauerer Nachrichten wagte man nicht, die Existenz einer römischen Schule mit Zuversicht zu behaupten. Unerwarteten Aufschluß auch über diese Sache haben wir jetzt dem Werke des Hippolytus, den Philosophumenen, zu verdanken. Was dieses im Eingange des neunten Buches über Kleomenes und über die an den Papst Zephyrinus gerichteten Bitten, die Lehrvorträge des Kleomenes besuchen zu dürfen, erzählt, läßt keinen Zweifel darüber zurück, daß er Vorsteher einer christlichen Schule in Rom gewesen sei und in einer Art von Gnosis den einfachen Glauben der Kirche mit den Forderungen der Wissenschaft zu vermitteln getrachtet habe.

Auffallend ist es, daß eine so wichtige Thatsache einem so scharfsinnigen Forscher wie Döllinger so gut wie ganz entgehen konnte. Ja, es scheint fast, als suche er sich im Verlaufe seiner Darstellung immer fester einzureden, daß es so etwas wie eine wissenschaftliche Schule zu Rom nicht gegeben habe. Er spricht wohl einmal gelegentlich von „den Vorträgen", die Kleomenes in Rom gehalten, und von den Zuhörern, die er gehabt (Hippolytus und Kallistus S. 221), aber er läßt den Faden gleich wieder fallen und verfolgt die entdeckte Spur nicht weiter. Wenn Hippolytus von einer „Schule" des Kallistus redet, von einem διδασκαλεῖον, dessen Vorsteher er gewesen, so will er darin nicht mehr finden, als die Bezeichnung der Genossenschaft des Kallistus als einer häretischen Partei gegenüber der Kirche des Hippolytus. „Als ein διδασκαλεῖον, als eine σχολή bezeichne Hippolytus die Genossenschaft, deren Haupt der Bischof Kallistus war, ganz nach der Ausdrucksweise seines Lehrers Irenäus und anderer Kirchenlehrer jener Zeit; so rede der Bischof von Lyon von der Schule Valentins; er sage von Tatian, derselbe habe, von der Kirche sich trennend, ein eigenes Didaskaleion aufgerichtet (adv. haer. I. 28. 1.); Hippolytus selbst habe schon in einer frühern Schrift von der durch Noetus gestifteten Sekte denselben Ausdruck gebraucht

Digitized by Google

(contra Noet. c. 1). Und an einer spätern Stelle (Hippolytus und Kallistus S. 326) ereifert er sich gegen Bunsen und Wordsworth, welche allerdings in ganz ungeeigneter, moderner Weise das Didaskaleion des Kallistus aufgefaßt hatten, auf das Heftigste. Aber er übersieht dabei ganz, daß der Ausdruck διδασκαλεῖον in dem damaligen Sprachgebrauche nach seiner ursprünglichen Bedeutung als Schule mit wissenschaftlichem Unterricht genommen wurde, daß unter Anderm bei Eusebius die alexandrinische Schule wiederholt auf dieselbe Weise bezeichnet werde (z. B. Eus. h. e. V. 10). Wir können aber auch diesen Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedeutung ungestört beibehalten, und dennoch verliert er in seiner Anwendung auf Kallistus nichts von seiner polemischen Schärfe und Bitterkeit. Kallistus hatte seinen Gegner einen Ditheisten genannt. Damit wird er sich natürlich nicht begnügt haben; er wird auch hinzugesetzt haben, in welchem Sinne er diesen Vorwurf verstanden wissen wollte, und warum er ihn ausspreche. Dem allgemeinen Sprachgebrauche der Zeit gemäß, wie er sich durch eine Unzahl von Stellen aus Irenäus, Tertullian und Origenes belegen ließe, kann Kallistus unter dem Ditheismus nichts Anderes gemeint haben, als eine Lehre, welche ähnlich wie die häretische Gnosis, Gott an sich und den Schöpfer der Welt von einander trennt und die Einheit Gottes beeinträchtigt. Kallistus wollte also sagen: Hippolytus trägt eine Lehre vor, welche, klar aufgefaßt und entwickelt, im Gegensatz zur kirchlichen Einheitslehre zum Ditheismus der Gnostiker, speciell des Valentinus (vgl. Döllinger a. a. O. S. 218. Anmerk. 41) zurückführt; er ist von der Kirchenlehre abgefallen und zu einer Schule, zu einem Didaskaleion übergegangen, oder er hat es versucht, nach Weise der Häretiker selbst ein solches διδασκαλεῖον zu errichten, was alles auf die mit wissenschaftlicher Anmaßung vorgetragene und behauptete Lehre des Hippolytus sehr gut paßt. Wie erwiederte nun dieser den Vorwurf? Ganz einfach, er gab ihn in derselben Weise zurück, indem er den Kallistus beschuldigte, er selbst habe von der Kirche sich getrennt, er selbst sei zu einer häretischen Schule, zur Schule des Kleomenes, oder was bei Hippolytus dasselbe sagen will, zu der Schule des Noetus übergetreten, d. h. er habe eine wissenschaftliche Theorie, die sich außerdem auch auf heidnische Philosophie (Heraklit) gründen sollte, der geoffenbarten und überlieferten Kirchenlehre vorgezogen.

Uebrigens hat die Annahme einer römischen Schule an sich nicht das Geringste, das stutzig machen könnte. Schulen aller Art gab es zu dieser Zeit in allen bedeutendern Städten des römischen Reiches, und wenn

Digitized by Google

nun Männer wie Justin, welche ihren philosophischen Unterricht in ihrer frühern Zeit in heidnischen Schulen genossen hatten, zur Kirche übertraten, sollten sie dann nicht die Wichtigkeit ähnlicher Einrichtungen auch für das Christenthum erkannt haben, sollten sie nun nicht auch mit einem wissenschaftlichen Unterrichte im christlichen Glauben den heidnischen Philosophenschulen entgegengetreten sein, um so mehr, als, wie wir gerade aus Hippolytus im Eingange seines neunten Buches ersehen, von vielen Gläubigen das Bedürfniß nach einem solchen wissenschaftlichen Unterrichte (auch in Rom) lebhaft empfunden wurde? Waren in Alexandrien die heidnischen Philosophenschulen Muster für die Errichtung der christlichen Katechetenschulen, sollte es in Rom anders gewesen sein, als Justin dort lebte und wirkte? Und wie sehr auch in Rom der Boden für eine solche Schule vorbereitet war, sehen wir unter Anderem aus dem außerordentlichen Anklang, welchen bald nach Hippolytus die neuplatonische Schule, welche Plotinus nach Rom verlegte, daselbst gefunden hat. Die Bedeutung einer christlichen Wissenschaft wurde in der römischen Kirche gewiß nicht verkannt.

Ja, man konnte sie eigentlich auch nicht einmal verkennen, selbst wenn man gewollt hätte. Wir haben früher schon einmal gelegentlich von dem Andrange der häretischen Gnosis nach Rom gesprochen. Es gab im zweiten Jahrhundert kein gefeiertes Haupt dieser Sekte, das wir nicht auch in Rom antreffen. Valentinus, Marcion, Cerdo mögen als Vertreter aller übrigen genannt werden. Nun hatten diese häretischen Genossenschaften allerdings eine Art von kirchlicher Organisation, es gab Bischöfe und Kleriker bei ihnen; aber die Grundlage bei ihnen war die Schule, waren die wissenschaftlichen Vorträge der Vorsteher; denn gerade wissenschaftlicher Stolz war das Lebenselement dieser Sekten; er gab ihnen bei ihrer sonstigen Zerfahrenheit Halt und Zusammenhang; um ihre Wissenschaft, um ihr höheres Verständniß des Glaubens schaarten sich ihre Anhänger gegenüber dem Lehramte des Bischofs. Man braucht nur ein einziges Lehrgebäude der Gnosis näher anzusehen, so wird man sogleich die philosophische Schule daran erkennen. Und gerade daher schreibt sich nun auch der von Döllinger bei Irenäus und Hippolytus hervorgehobene Sprachgebrauch, wornach Schule und häretisches Conventikel gleichbedeutend sind. Mit dem Gnosticismus kamen also auch die häretischen Schulen nach Rom, in welchen immerhin ein reges wissenschaftliches Streben herrschen mochte. Daß es wenigstens mit der valentinianischen Gnosis sich so verhält, ist verbürgt. Wenn Hippolytus bei den

Digitized by Google

spätern Anhängern dieser Sekte eine διδασκαλία ἀνατολικὴ und eine διδασκ. ἰταλιωτικὴ unterscheidet (Philos. VI. 195), so sind das ganz offenbar zwei gnostische Schulen mit ganz ausgeprägtem Lehrtypus und ganz bestimmten Lehrgegensätzen, und die italische Schule im Unterschiede von der morgenländischen wird wohl nirgendwo anders, als in Rom selbst ihren Sitz gehabt haben. Sollte man nun in Rom den Schulen der Gnostiker nicht auch dadurch entgegengewirkt haben, daß man eine eigene kirchliche Schule zur Vertheidigung und Begründung des kirchlichen Glaubens hatte? Sollte man die Gläubigen unbeschützt allen Gefahren preisgegeben haben, welche die lockenden Reize der gnostischen Systeme für sie haben mußten? Wenn ein Justin ein Buch gegen alle Häresien schrieb, wenn er insbesondere den Marcion, der in Rom lehrte, schriftlich bekämpfte, sollte er dann nicht auch das lebendige Wort als die mächtigste Waffe gegen das Umsichgreifen des Gnosticismus gebraucht haben? In der That, wenn es eine christliche Schule in Rom in den ersten Jahrhunderten nicht gegeben haben sollte, so würde das unter den geschilderten Umständen ein unbegreifliches Räthsel sein.

Doch Vermuthungen sind keine Thatsachen. Wenden wir uns an die Quellen selbst, um zu sehen, ob sie die Existenz einer römischen Schule bezeugen oder nicht. Von Tatian sagt Irenäus, er sei der Zuhörer, der ἀκροατὴς des Justin gewesen (adv. haer. I. 28. 1.). Das ist genau dieselbe Ausdrucksweise, welche uns in der Geschichte der ältern griechischen Philosophie so oft begegnet, wenn das Verhältniß der Abhängigkeit eines Spätern von einem Frühern angegeben werden soll; immer aber verbindet sich damit die Vorstellung, der Frühere habe den Spätern zur Philosophie angeleitet, mit einem Worte: die Vorstellung von dem dauernden Verhältnisse des Schülers zum Lehrer. Bei Justin also können wir nicht zweifeln, daß er in Rom als Lehrer aufgetreten sei. Von Tatian sagt Irenäus weiter [1]: so lange er mit Justin zusammen gewesen sei, habe er solche Dinge, wie seine spätern Irrlehren, nicht vorgebracht. Nach dem Tode Justins aber sei er von der Kirche abgefallen und habe in dem stolzen, dünkelhaften Bewußtsein eines hervorragenden Lehrers eine Schule mit einer eigenen Lehrform gegründet, d. h. er verließ die Lehrform des Justin und schuf sich eine eigene häretische. Mit diesen Angaben stimmt es völlig überein, wenn Hippolytus

[1] οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθείς, ὡς διαφέρ᾽ ἂν τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. l. c.

Digitized by Google

den Tatian Schüler (μαθητὴς) des Justin und diesen selbst den Lehrer (διδάσκαλος) nennt (Philos. VIII. p. 273). Daß nun aber Tatian wirklich Lehrer in Rom gewesen, erfahren wir von keinem Andern, als von seinem eigenen Schüler Rhodon. Wie Eusebius versichert [1], erzählte dieser selbst, daß er Schüler des Tatian in Rom gewesen sei. Was nun Eusebius weiter von den Kämpfen des Rhodon mit den spätern Marcioniten berichtet, läßt wiederum keinen Zweifel übrig, daß dieser, nach dem Abgange des Tatian, Lehrer an der römischen Schule gewesen sei. Zugleich ersehen wir aus den weitern Mittheilungen des Eusebius, daß wohl die Widerlegung der Häretiker in besondern Religionsgesprächen zu den hauptsächlichsten Aufgaben der Vorsteher der Schule gerechnet wurde. Auch das ist wohl zu beachten, daß Rhodon zu den wissenschaftlichen „Problemen" seines Meisters später die „Auflösungen" (ἐπιλύσεις) schrieb. So erhalten wir eine ununterbrochene Diadochenliste von den Zeiten Justins bis fast auf die Zeiten des Hippolytus, wo dieser uns versichert, Vorsteher der Schule sei damals Kleomenes gewesen.

Vielleicht empfängt nun aber auch eine Notiz im Hirten des Hermas ihr rechtes Licht. Im vierten Mandatum (c. 3) legt Hermas dem Engel eine Frage vor. Er habe von gewissen Lehrern (παρά τινων διδασκάλων) gehört, es gebe keine andere Buße, als jene, wo wir in das Wasser hinabstiegen und Verzeihung unserer frühern Sünden erhielten. Schon hier ist von besondern Lehrern die Rede, denen, wie es scheint, die Frage über die wiederholte Sündenvergebung vorgelegt war, und zwar dürfen wir nicht an Häretiker denken, da der Engel in seiner Antwort die Entscheidung der Lehrer billigt. Sollte also nicht auch diese Stelle im Zusammenhange mit der römischen Schule stehen und für ihre Existenz in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zeugen?

Hippolytus sagt (Phil. IX. 291), die Schule des Kallistus dauere noch fort. Daraus darf man natürlich nicht auf die Fortdauer der eigentlich römischen Schule schließen, da hier die kirchliche Genossenschaft, deren Haupt Kallistus war, gemeint ist. Aber spurlos verschwunden wird die Schule unmittelbar in den Zeiten nach Kallistus auch nicht sein, und es mag wohl auffallen, daß aus dieser Zeit keine Nachrichten mehr überliefert sind; allein es erklärt sich das ungezwungen aus dem großen Mangel an Quellenschriften, welcher gerade in der ältesten Geschichte der

[1] H. E. V. 13: μαθητευθεὶς ἐπὶ Ῥώμης, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖ, Τατιανῷ.

Digitized by Google

römischen Kirche so empfindliche Lücken läßt. Auch dieß ist zu erwägen. Wie aus der aufgestellten Diadochenliste erhellt, waren sämmtliche Lehrer an der römischen Schule bis auf Kleomenes Ausländer, und dieser wird es ebenfalls gewesen sein, denn schon sein Name deutet darauf hin. Aus dem einheimischen römischen Klerus waren also so gut wie gar keine Lehrer hervorgegangen. Daraus mag sich der baldige Verfall der Schule in der Zeit nach Kallistus, wo ihre Erhaltung den einheimischen Lehrkräften Roms überlassen blieb, erklären. Weiter ist zu bemerken, daß die römische Schule mehr oder weniger ein Kind der Noth gewesen, daß sie vorzugsweise, um den Bestrebungen der Gnostiker einen Damm entgegenzusetzen, in's Leben gerufen war. Diese Gefahren schwanden seit dem dritten Jahrhundert vollständig, und mit ihnen sank und verschwand endlich auch die römische Schule. Zu einer so hohen Bedeutung und zu einer bleibenden Institution von solchem wissenschaftlichen Range, wie die alexandrinische, hatte sie sich nicht emporzuschwingen gewußt. Bei dem eigenthümlichen Geiste, der in der Kirche Roms und Alexandriens waltete, wird man das nicht sehr auffallend finden.

Was aber vollends den Ausschlag gibt und die Existenz einer römischen Schule unzweifelhaft macht, ist die Einheit des Lehrtypus. Was das Verhältniß von Justin und Tatian betrifft, so ist mit Leichtigkeit zu zeigen, daß alle Elemente der Lehre, welche der Letztere in seiner Apologie entwickelt, bereits bei Justin vorkommen; nur darf man bei einem Manne, wie Tatian, der sich damit brüstete, selbst ein Lehrer zu sein, wie Irenäus sagt, nicht eine sklavische Abhängigkeit von seinem Lehrer erwarten. Jedenfalls stimmen sie in der Hauptfrage der damaligen Zeit, in der Lehre vom Logos, mit einander fast vollständig überein, und im Allgemeinen dürfte die Differenz zwischen ihnen kaum größer sein, als die, welche zwischen Clemens und Origenes in der alexandrinischen Schule obwaltet. Ueber Rhodons Lehre wissen wir freilich nichts Genaueres; aber da Eusebius noch seine Schriften kannte, so dürfte er es schwerlich unterlassen haben, zu bemerken, wenn Rhodon etwa eine ganz abweichende Logoslehre vorgetragen haben sollte. Aber die interessante Thatsache theilt er uns doch wenigstens mit, daß schon zu Rhodons Zeit, namentlich den verschiedenen Schulen der Marcioniten gegenüber, die Hauptfrage nach der Einheit Gottes, nach der μιὰ ἀρχὴ, also nach der Monarchie gewesen sei. Was endlich Hippolytus betrifft, so kann als allgemein zugestanden angenommen werden, daß seine Logoslehre mit der des Tatian die größte Verwandtschaft hat, und diese als

Digitized by Google

die Quelle oder wenigstens als der Keim für jene zu betrachten sei. Uebrigens werden wir später noch das Verhältniß beider Männer eingehender beleuchten.

Weiterhin läßt sich nun aber auch die wichtige Thatsache feststellen, daß bis auf Kallistus in Bezug auf den Sohn Gottes eine doppelte Lehrform in Rom bestand, eine ältere, die sich in ihren Grundzügen schon vor dem Bekanntwerden des johanneischen Evangeliums aus den Synoptikern und aus dem Römerbriefe gebildet hatte, und welche den Sohn in seiner rein geistigen Natur und göttlichen Wesenheit als Geist (Pneuma) bezeichnete, die eigentlich dogmatisch-kirchliche, welche im zweiten Briefe des Clemens, im Hirten des Hermas und in den dogmatischen Erklärungen der Päpste Victor, Zephyrinus und Kallistus vorliegt — und eine jüngere, welche sich an die Logoslehre des johanneischen Evangeliums anschloß und die Grundlage für die wissenschaftliche Gnosis bildete; sie wurde innerhalb der römischen Schule vorgetragen. Da beide auf die hl. Schrift sich gründeten, so konnten sie recht wohl längere Zeit neben einander bestehen; aber da in der erstern mehr ein Zug nach Einheit und Zusammenfassung des Vaters und des Sohnes in ein einziges göttliches Wesen, in der zweiten mehr ein Zug nach Trennung und Unterscheidung der beiden göttlichen Personen liegt, so war allerdings die Möglichkeit gegeben, daß beide Lehrformen zu einer bestimmten Zeit, wo eine solche einseitige Ausbildung derselben einzutreten schien, sich feindlich berührten.

Charakteristisch aber für das Traditionsprincip der römischen Kirche ist es, daß die Päpste in ihren dogmatischen Entscheidungen selbst noch im dritten Jahrhundert sich mehr für die ältere und ursprünglichere Lehrform aussprachen. Gerade dadurch aber mochten sie auch den Grimm eines Repräsentanten der Wissenschaft, wie Hippolytus, in einem hohen Grade reizen. Unter dieser Voraussetzung, glauben wir, begreift sich am leichtesten die vernichtende Charakteristik, welche Hippolytus von dem Bildungsstande des Zephyrinus entworfen hat. Er, der stolze Mann der Wissenschaft, der gelehrte Kenner der Literatur, vertraut mit den wissenschaftlichen Leistungen der römischen Schule, sah in dem einfachgläubigen Zephyrinus, der noch immer an der altväterlichen Lehre vom Sohne Gottes als Pneuma festhielt, unbekümmert darum, wie die Schule über ihn philosophirte, einen Schwachkopf, einen Mann ohne alle wissenschaftliche Bildung, einen Idioten, ohne Kenntniß der kirchlichen Literatur (ἀγράμματος) und ohne Kunde der kirchlichen Glaubensbestim-

Digitized by Google

mungen (ἄπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων). Für ihn waren die speculativen Arbeiten der römischen Schule vergebens gewesen.

Bis auf Kleomenes wurde nun in dieser Schule die Logoslehre, etwa in einer ähnlichen Fassung, wie bei Justin und Tatian, vorgetragen. Man glaubte in ihr nicht bloß das Dogma, sondern zugleich das wissenschaftliche Verständniß desselben zu besitzen. Mit Kleomenes aber trat eine Aenderung ein, und sie ist schon von Hippolytus angedeutet, wenn er denselben überhaupt einen ganz (βίῳ καὶ τρόπῳ) unkirchlich gesinnten Mann nennt. Daß dieß sich auch auf die Lehre beziehen solle, scheint unverkennbar. Entschieden und mit voller Bestimmtheit zeigte sich diese Wendung, als Epigonus, der Schüler des Irrlehrers Noetus, und mit ihm die patripassianische Häresie nach Rom kam. Dieser Letztern, versichert uns Hippolytus, habe sich nun Kleomenes ganz hingegeben; vollständig habe er sie angenommen und in seiner Schule vorgetragen. Hippolytus gibt auch eine Lehrform des Kleomenes, die so, wie sie vorliegt, ganz patripassianisch lautet. Wie es sich nun auch mit der Rechtgläubigkeit oder Irrgläubigkeit des Kleomenes verhalten möge, — aus seinem Verhältniß zu dem Noetianer Epigonus folgt mit Evidenz, daß er eine strengere Einheitslehre in Bezug auf Gott vortrug, oder, was dasselbe ist, da die Logoslehre in ihrer Ausbildung innerhalb der römischen Schule den Ditheismus zu begünstigen schien, er griff zu der alten Lehre vom Sohne Gottes als dem Pneuma und begründete darauf die Einheit desselben mit dem Vater. Ob er darin zu weit gegangen und die Einheit wirklich oder annähernd im noetianischen Sinne gelehrt habe, mag dahingestellt bleiben. Ein für ihn sehr günstiges Zeugniß liegt darin, daß Zephyrinus und Kallistus an ihm nichts auszusetzen fanden, daß der Letztere sogar den Sabellius aufforderte, sich der Schule des Kleomenes anzuschließen. Wäre er offen der Häresie verfallen, so wäre diese Aufforderung ohne Zweifel nicht erfolgt. Hippolytus dagegen blieb der frühern Lehrform der römischen Schule treu; jetzt schien er erst recht die Logoslehre, wie er sie verstand, festhalten, rechtfertigen und vertheidigen zu müssen. Er hielt sich für den Vertreter der geoffenbarten Wahrheit und der Tradition. So kam es zwischen ihm und Kleomenes zum Bruche, und da Zephyrinus und sein Rathgeber Kallistus auf die Seite des Angegriffenen traten, wandte sich die Feindschaft des Hippolytus auch gegen sie. Ja, sie vor Allem, die berufen gewesen, als Wächter für die gefährdete Wahrheit sich zu zeigen, wurden jetzt besonders Gegenstand seines Zornes. Er überhäufte sie mit Anklagen, die Sache

Digitized by Google

des Glaubens verrathen zu haben. Hier greifen nun die beiden Berichte über die Aenderungen, welche Zephyrinus mit der Kirchenlehre vorgenommen haben sollte, die Anklage nämlich der Artemoniten und die Anklage des Hippolytus, ineinander ein. Beide Theile beschuldigen einmüthig den Zephyrinus, den frühern Glauben der Kirche verlassen zu haben (die wissensstolzen Artemoniten mochten auch in den Vorwurf der Einfalt gegen Zephyrinus einstimmen, da er ihre Dialektik, die sie an der Kirchenlehre übten, nicht gelten lassen wollte); Beide sagen auch einhellig, die Aenderung habe sich auf die Lehre von der Person Christi bezogen. Hier ist aber von der größten Wichtigkeit, den Widerstreit zu bemerken, in welchen beide Theile bei der weitern Ausführung ihrer Anklagen gerathen. Die Artemoniten meinten, indem Zephyrinus Jesus für den Sohn Gottes oder für Gott im vollen Sinne des Wortes erklärte, habe er den Boden der römischen Tradition verlassen; Hippolytus dagegen hebt nicht dieß hervor, die Gottheit des Sohnes war auch nach ihm Lehre der Tradition; er klagt nur, daß Zephyrinus darin zu weit ging, daß er Vater und Sohn in einem einzigen göttlichen Wesen und in Einer göttlichen Person untergehen lasse. Aus den Anklagen aber können wir das geschichtliche Faktum ersehen, das sich hinter ihnen verbirgt. Gegen die Artemoniten war es nothwendig geworden, auf das Stärkste und Unzweideutigste die Gottheit Jesu zu erhärten. Dann aber war von ihnen, den strengsten Monarchianern und spitzfindigen Dialektikern, die Anklage zu erwarten, der Papst falle in den Ditheismus und somit in den Gnosticismus zurück, indem er die Anerkennung von zwei Gottheiten, der des Vaters und der des Sohnes, (scheinbar) fordere (Nov. de trin. p. 515). Scharfsinnig und unerschöpflich in ihren Einwendungen, um ihre eigene Lehre zu retten, werden sie denselben Vorwurf des Gnosticismus auch gegen die Logoslehre der römischen Schule erhoben haben; denn auch die häretische Gnosis, namentlich die zu Rom stark vertretene valentinianische, kannte eine Logoslehre, und mit ihrer Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός hing nach Irenäus wesentlich ihre Aeonenlehre und ihr Ditheismus zusammen. Wenn nun auch die römische Schule erwiederte: aber der Tradition zufolge, wie sie bei Justin und Tatian, bei Irenäus und Melito bezeugt ist, muß man den Logos als θεὸς καὶ ἄνθρωπος (Eus. h. e. V. 28) anerkennen, so wurden die Artemoniten gerade durch diese Formel in ihrer Ansicht nur noch mehr bestärkt. Durch die Umstände war es daher geboten, in der römischen Schule jetzt eine Formel zur Anwendung zu bringen, die solchen Mißdeu-

Digitized by Google

tungen nicht mehr ausgesetzt war und den Verdacht des Ditheismus nicht weiter aufkommen ließ. Diesem Zwecke entsprach am besten die kirchlich-dogmatische Form mit ihrer Bezeichnung der göttlichen Wesenheit des Sohnes als Pneuma. Mit Hülfe derselben suchte nun Kleomenes zu zeigen, der vor der Menschwerdung, ja vor der Schöpfung präexistirende Sohn Gottes sei mit dem Vater der Eine Gott, und in diesem Verhältnisse sei auch nach der Menschwerdung des Sohnes keine Aenderung eingetreten. Es liegt auf der Hand, daß in dieser Darstellung, wie sie den strengen Monarchianern gegenüber nothwendig geworden war, ein Fortschritt und eine genauere Fassung der in der Schule bisher geltenden Lehre gegeben sei. Aber eben daraus entsprang nun auch die Gefahr, daß ein starrer Anhänger der bisherigen Theorie sich gegen diese Aenderung sträubte, daß er schlechthin die alte Lehrform im wissenschaftlichen Interesse nicht bloß, sondern auch im kirchlichen festgehalten wissen wollte, daß er das, was eigentlich nur Theorie der Schule war, wie das Dogma selbst betrachtete und daher die Aenderung des Kleomenes für Neuerung und Häresie erklärte. Ein solcher Mann war Hippolytus. Bei seinem Aufenthalte in Rom hatte er ganz die bisherige Theorie der römischen Schule angenommen. Sie hatte ihm so sehr eingeleuchtet, daß er darin den vollsten Ausdruck des kirchlichen Glaubens sah. Sie erschien ihm nicht mehr bloß als Theorie, sondern als das Dogma selbst, und die Ueberzeugung seines Lehrers Irenäus von dem hohen Ansehen der römischen Kirche in Glaubenssachen theilend, hatte er sogar die Doctrin des Irenäus aufgegeben und die der römischen Schule dafür sich angeeignet. Er widerstand also im Interesse der alten Schule, oder, wie es ihm selbst dünkte, im Interesse der Wahrheit, der Tradition und des kirchlichen Glaubens der Aenderung des Kleomenes und schuldigte ihn an, daß er in der den Artemoniten entgegengesetzten Richtung zu weit gehe und, die Gottheit des Sohnes übertreibend, den Unterschied zwischen ihm und dem Vater vernichte. Was ursprünglich vielleicht nur unmuthiger Verdacht war, wurde zur Gewißheit, als Epigonus, der Anhänger des Noetus und Verbreiter seiner Irrlehre, nach Rom kam. Hier fand er bei Kleomenes eine bei innerer wesentlicher Verschiedenheit doch dem äußern Scheine nach ganz verwandte Lehre. Nach der heimtückischen Weise aller Häretiker und nach dem Vorbilde seines Meisters mag er mit seiner eigenen Ansicht zurückgehalten und äußerlich die Lehre des Kleomenes gebilligt haben. Hippolytus durchschaute diese List; aber der freundschaftliche Verkehr zwischen Kleomenes

Digitized by Google

und Epigonus diente nun auch zur Bestätigung seines frühern Argwohns. Konnte es jetzt noch zweifelhaft sein, daß Kleomenes wirklich mit dem Glauben gebrochen und die patripassianische Irrlehre angenommen habe? Von nun an machte er seinem Unmuth rückhaltslos Luft und trat öffentlich gegen Kleomenes auf, der ihm wegen seiner Heuchelei als ein ganz verächtlicher, als ein ganz unkirchlicher Mann erscheinen mußte, und bald begann dann auch nach der Einmischung des Papstes in diese Händel der Antagonismus des Hippolytus gegen Zephyrinus und Kallistus, dessen weiterer Verlauf ihn Schritt für Schritt mit der Kirche entzweite und zuletzt zum förmlichen Schisma trieb.

So haben wir uns den Ursprung dieser dogmatischen Streitigkeiten in der römischen Kirche zu denken. Er war wesentlich bedingt durch die von Kleomenes im Interesse der kirchlichen Wahrheit vorgenommene Aenderung der bisherigen Lehrform in der römischen Schule. Den Artemoniten gegenüber war kaum ein anderes Verfahren möglich. Hippolytus schweigt zwar darüber, aber er hat auch für gut befunden, ganz andere Dinge noch zu verschweigen, weil sie mit seinem Zwecke, sich als den Retter der wahren Lehre hinzustellen, sich schlecht vertrugen. Er erwähnt unter Anderm nicht, daß schon die Artemoniten den Zephyrinus anklagten, er habe die von den Aposteln überlieferte und von allen frühern Bischöfen Roms bis auf Victor einschließlich rein bewahrte Lehre verlassen, und doch hätte er damit, wie es scheint, seine eigene Anklage gegen Zephyrinus mächtig unterstützen können. Er hatte gute Gründe, darüber zu schweigen. Wenn er all' dieses erzählte, so mußte er auch wider Willen Aufschluß geben über die Art und Weise, wie, und über die Gründe, warum Zephyrinus und Kleomenes die beklagten Aenderungen eingeführt hatten. Ferner schweigt Hippolytus darüber, daß die Artemoniten in ihrer Opposition gegen Zephyrinus bereits so weit sich hatten fortreißen lassen, dem Papste einen Gegenbischof in der Person des Confessor Natalis entgegenzustellen, und auch hiezu hatte er seine guten Gründe. Die Erzählung dieser Vorfälle hätte wie von selbst dazu aufgefordert, die schismatische Stellung des Hippolytus gegenüber dem Kallistus mit der ganz ähnlichen des Natalis gegenüber dem Zephyrinus zu vergleichen, — eine Vergleichung, welche, das fühlte Hippolytus recht gut, nicht zu seinen Gunsten ausfallen konnte. Auch hätte er die Bekehrung und Unterwerfung des Natalis unter Zephyrinus zu melden gehabt; zu berichten aber, daß schismatische Bestrebungen gegen das legitime Oberhaupt der Kirche einen solchen Ausgang haben, lag ebenfalls

Digitized by Google

nicht in seinem Interesse. Kurz, Hippolytus hatte mehr als einen Grund der dringendsten Art, über die seiner eigenen Opposition kurz vorhergegangenen Ereignisse einen tiefen Schleier zu ziehen, um keine Betrachtungen aufkommen zu lassen, welche so wenig seinen Absichten förderlich waren. Er macht die ganze Sache mit zwei Bemerkungen ab: Kleomenes ist ein durch und durch unkirchlicher Mann, und Zephyrinus ein habsüchtiger Schwachkopf. Darnach mochten seine Zeitgenossen sich selbst zurecht legen, was früher in der römischen Kirche geschehen war, wofern sie zu der Zeit, als Hippolytus schrieb, noch eine lebhafte Erinnerung an diese Dinge hatten.

5. Kallistus und die Lehre von der Incarnation.

Die Glaubensformel des Kallistus bestand aus zwei Theilen. Der erste bezog sich auf das Verhältniß des Vaters und des Sohnes an sich, auf ihr inneres und ewiges Verhältniß zu einander, ohne Rücksicht auf die Welt, auf die Schöpfung und Erlösung. Der zweite Theil enthielt die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Den angeblichen Inhalt derselben finden wir am kürzesten **Philos. X. 330** angegeben. Nachdem Hippolytus ausgeführt: Kallistus lasse den Logos, den Sohn und den Vater unterschiedlos in Ein göttliches Wesen und in Eine Person zusammenfallen, fährt er fort: diese Eine Person, die wohl verschiedene Benennungen führt, bei der aber keine innere Wesensentfaltung (*μερίζεσθει, μερισμός*) zu einer realen Vielheit von Personen stattfindet, dieser Logos ist der Eine Gott nach dem Ausdrucke des Kallistus, und von diesem sagt er, daß er Fleisch geworden sei. An Jesus müsse man nämlich das Fleisch, d. h. die äußere, sichtbare Natur, den Menschen, und die innewohnende göttliche Wesenheit unterscheiden. Jenes Fleisch, der Mensch, sei der Sohn, diese innewohnende göttliche Wesenheit der Vater. Und so verfalle Kallistus bald in die Lehre des Noetus (mit dem Satze: das Göttliche in Jesus ist der Vater), und bald in die Lehre des Theodotus (mit dem Satze: der Mensch Jesus ist der Sohn Gottes, der auf wunderbare Weise durch Ueberschattung des hl. Geistes aus der Jungfrau geboren ist, und in dem das Pneuma Gottes wohnt). Hat Kallistus so gelehrt? Nach dem, was wir bereits über seine Lehre von der Wesenseinheit und gegenseitigen Durchdringung des Vaters und des Sohnes wissen, kann es unmöglich der Fall sein. Hatte aber einmal Hippolytus in dieser Hauptfrage seinen Gegner mißverstanden

Digitized by Google

und ihm die Ansicht aufgebürdet, er lehre, wie ein einziges geistiges Wesen, so auch nur Eine Person in Gott, so mußte er nothwendig auch die Incarnationslehre desselben als Patripassianismus verwerfen. Wir haben demnach in der eben angeführten Stelle nicht den Wortlaut der Glaubensformel des Kallistus vor uns, sondern eine kurze Zusammenfassung derselben, die Hippolytus nach seinem Standpunkt, nach seinem Urtheil über den wahren Sinn der Lehre des Kallistus gegeben hat. Uebrigens muß er, und das ist von großer Wichtigkeit für die wahre Auffassung der Lehre des Papstes, hier wieder eingestehen, daß Kallistus auch bei der Menschwerdung einen Unterschied, freilich, wie er meint, in einer irrigen und widersprechenden Weise, zwischen Vater und Sohn festhalten wollte.

Gehen wir demnach auf die ausführlichere Formel im neunten Buche (p. 289) zurück, um hier wo möglich ihren ächten Wortlaut wieder herzustellen. Gerade in dem Theile derselben, welcher von der Menschwerdung handelt, verwahrte sich Kallistus auf das Entschiedenste gegen jede Art von Ditheismus. Gerade hier erklärte er, Vater und Sohn werde er niemals zwei Götter nennen. Was wollte er damit sagen? Vater und Sohn, ist sein Gedanke, sind schon an sich Ein Gott, und diese Lebenseinheit Beider ist keineswegs durch die Menschwerdung des Sohnes zerrissen. Wie so? Beide sind ihrer Wesenheit nach ein unzertrennliches Pneuma (ἓν πνεῦμα ἀδιαίρετον), und gerade die geistige Wesenheit bringt es mit sich, daß eine Trennung in zwei Götter schlechterdings unmöglich ist. Warum? „Dieses geistige Wesen, dieses Pneuma ist überall, im Himmel und auf Erden, in seiner ganzen Fülle gegenwärtig;" wo es ist, ist es ganz und ungetheilt zugegen. Diesen Grundsatz brauchte Kallistus nur auf die Lehre von der Menschwerdung anzuwenden, so ergab sich alles Weitere von selbst. Ja, wir können, von seiner Lehre von der Einheit Gottes ausgehend, jetzt schon im Voraus mit Gewißheit bestimmen, wie er sich ausdrücken mußte. Dort hatte er ein Pneuma des Vaters und ein Pneuma des Sohnes unterschieden, aber die Identität dieses Pneuma in beiden Personen behauptet. Bei der Incarnation mußte er sagen: dieses Pneuma des Sohnes ist Fleisch, aber dadurch nicht ein anderes (zweites) Pneuma neben dem Vater geworden. Nach wie vor sind Vater und Sohn ein und dasselbe Pneuma. Und genau so hat sich nun auch Kallistus ausgedrückt: „das in der Jungfrau Fleisch gewordene Pneuma (d. h. das Wesen des Sohnes) ist nicht ein anderes (verschiedenes, ἕτερον) neben dem Vater, sondern ein und

Digitized by Google

dasselbe." Und um diesen Satz aus der hl. Schrift zu begründen, führte Kallistus die Worte des Herrn (Joh. 14, 10.) an: Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist?

Nun aber kommt Hippolytus sofort hintendrein mit seiner Auslegung. Wie diese ausfallen werde, läßt sich ebenfalls mit voller Gewißheit im Voraus ermessen. Wo Kallistus sich des Ausdrucks Pneuma bedient, um damit den Sohn zu bezeichnen, wird ihn Hippolytus durch den nach seiner Ansicht die eigentliche Herzensmeinung des Kallistus offenbarenden Ausdruck Vater ersetzt haben. Nach seiner Ueberzeugung lehrte ja Kallistus: der Logos, der Sohn und der Vater sind nur verschiedene Worte für den eigentlichen Begriff, für Pneuma. Wenn demnach Kallistus von einem in Jesus enthaltenen (χωρηθὲν, Phil. IX. 289), oder ihm innewohnenden (ἐνοικοῦν, X. 330) Pneuma sprach, so erklärte Hippolytus: dieses Pneuma ist der Vater. Was ist dann aber der Sohn? Wenn das Göttliche in Jesus der Vater ist, so blieb dem Hippolytus, um den Begriff des Sohnes zu erklären, keine andere Annahme übrig, als die, daß der Sohn der aus der Jungfrau geborene Mensch sei. Und genau diese Auslegung der Lehre des Kallistus hat nun auch Hippolytus sowohl in dem kürzern (s. oben S. 119), als in dem längern Berichte über die angebliche Häresie des Papstes gegeben. Diese Auslegung ist sicher irrig, was schon aus dem Umstande folgt, daß man aus der Mißdeutung der Lehre des Kallistus von dem Verhältnisse des Vaters und Sohnes an sich diese Auslegung der Incarnationslehre mit voller Gewißheit ableiten kann. Außerdem läßt sich Hippolytus hier auf einem so flagranten Widerspruch betreffen, daß dadurch seine Entstellung der Lehre des Kallistus zur unzweifelhaften Thatsache erhoben wird. Soeben hat er uns versichert: der Sohn sei der Mensch Jesus; ist dieß der Fall, so kann unmöglich Kallistus in der Lehre von Gott an sich schon von einem Sohne geredet haben. Der Sohn Gottes existirte alsdann vor seiner Geburt aus der Jungfrau noch gar nicht. Nun aber berichtet uns derselbe Hippolytus, daß in der Lehre von Gott an sich Kallistus die Behauptung ausgesprochen habe: Logos und Sohn Gottes seien eins und dasselbe, man dürfe nicht zwischen beiden Begriffen unterscheiden. Mithin muß der Sohn ein Dasein in Gott selbst und unabhängig von der Geburt aus der Jungfrau haben, und die Angabe, daß unter dem Sohne der Mensch Jesus zu verstehen sei, ist daher ohne allen Zweifel nicht ein Lehrsatz des Kallistus, sondern ein von Hippolytus hineingetragenes Mißverständniß. Kallistus bezog demnach den Ausdruck Sohn zunächst

Digitized by Google

nicht auf die menschliche, sondern auf die göttliche Natur in Jesus, und was er nun schon an sich von der Einheit des Vaters und des Sohnes gelehrt hatte, das wiederholte er auch hier, wo es galt, das Verhältniß des menschgewordenen Sohnes zum Vater zu bestimmen.

Indessen einen gewissen Anhaltspunkt mußte doch die Auslegung des Hippolytus in dem Wortlaute der Glaubensformel des Kallistus haben. Hippolytus hätte nicht sagen können: das Sichtbare, das, was als Fleisch angeschaut wird und Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, der Mensch also, sei der Sohn, wenn Kallistus überhaupt nicht von einem Sichtbarwerden des Sohnes im Fleische und von einem daraus zwischen diesem und dem Vater sich ergebenden Unterschiede gesprochen hätte. Wie er sich hier auf seinem Standpunkt ausdrücken mußte, ist klar. Das sichtbare Erscheinen Gottes, wird er gesagt haben, darf nicht bezogen werden auf den Vater, sondern kommt nur dem Sohne zu. Dieser Sohn, äußerte er sich etwa mit den Worten des Pseudoclemens im zweiten Briefe (c. 9) und mit den Worten des Hermas (sim. IX. 12) war ursprünglich Geist, d. h. unsichtbar und auf keine sinnliche Weise wahrzunehmen; aber in den letzten Tagen ist er Fleisch und dadurch offenbar (φανερὸς), d. h. sichtbar und sinnlich erkennbar geworden. Der Sohn ist es, der im Fleisch erschienen ist, d. h., setzte Hippolytus hinzu, der Sohn ist der Mensch Jesus. Das Mißverständniß liegt auf der Hand. Durch diese Erscheinung im Fleische, fuhr dann Kallistus fort, hat der Sohn aber nicht seinen Zusammenhang mit dem Vater zerrissen (mit den Worten des Concils von Chalcedon: der Sohn ist, wie er den Menschen wesensgleich geworden ist, so ebenfalls wesensgleich mit dem Vater geblieben). Wie so? „Auch jetzt noch ist das im (menschgewordenen) Sohne enthaltene Pneuma (göttliche Wesen) kein anderes, als das des Vaters; also, deutet Hippolytus hinzu, das in Christus vorhandene Pneuma ist der Vater, und gerade so, wie Kallistus in der Lehre von Gott an sich Vater und Sohn identificirt hat, so hat er es auch in der Lehre von der Menschwerdung gethan.

Kallistus begründete sodann seinen Satz auf den Ausspruch Jesu: Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? (Joh. 14, 10.) Bei dieser Begründung seiner Lehre mit Joh. 14, 10. drängt sich eine neue Frage auf. In dem vorhergehenden Verse 9 bei Johannes heißt es bekanntlich: so lange Zeit bin ich schon bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie sagst du also: zeige uns den Vater? Ich frage: wenn Kallistus wirklich in der ihm

Digitized by Google

von Hippolytus schuldgegebenen Weise eine Menschwerdung des Vaters lehrte, mußte er dann nicht statt auf V. 10 mit mehr Recht und mit noch weit größerer Emphase sich auf V. 9 berufen? Wenn irgendwo, so hätte er gerade hier den scheinbar schlagendsten Beweis für seine Irrlehre gefunden. Dagegen hätte er gewiß die Stelle: ich bin im Vater und der Vater ist in mir, weggelassen; denn trotz aller Einheit, die darin zwischen Vater und Sohn behauptet wird, ist in ihr eben so bestimmt auch der persönliche Unterschied Beider festgehalten. Wenn nun Kallistus gerade diese Stelle anführte und die andere, für ihn weit geeignetere überging, liegt darin nicht eine neue Bestätigung, daß es ihm nicht bloß darauf ankam, die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes zu begründen, sondern ebenso auch ihren persönlichen Unterschied? Wollte aber Kallistus Beides, dann war gerade V. 10 die passende Stelle; in ihr fand er mit den eigenen Worten des Herrn seine ganze Lehre wieder, während V. 9, aus dem Zusammenhange gerissen, allerdings einer patripassianischen Deutung fähig war. Hätte nun Kallistus dieselbe in diesem Sinne angeführt, so würde Hippolytus, wir zweifeln daran keinen Augenblick, dieß gewiß nicht unerwähnt gelassen haben. Mit Siegesgewißheit hätte er ausgerufen: die Schuld des Kallistus ist erwiesen! Joh. 14, 9. ist die einzige Stelle im Evangelium, welche etwa eine Auslegung zuläßt, als sei der Vater Mensch geworden, und Kallistus hat sich derselben in diesem Sinne bedient.

Kallistus hatte bei der Darlegung seiner Lehre von der Menschwerdung vorzugsweise den Ditheismus seines Gegners im Auge, wenigstens hat Hippolytus nur Stellen dieser Art aus der Lehrformel des Papstes ausgehoben. Es war ihm darum zu thun, zu zeigen, daß es einen Sohn Gottes nicht erst in Folge der Menschwerdung gebe, wie Hippolytus annahm. Nein, erwiederte Kallistus, Vater und Sohn sind an sich der Eine Gott, und gerade in diesem Zusammenhange gab er die Erklärung ab: Vater und Sohn sind nicht zwei Götter, sondern Ein Gott, und sind Ein Gott geblieben, auch als der Sohn das Fleisch, die menschliche Natur annahm. Gerade dieser Satz mußte nun aber auch von ihm näher ausgeführt und begründet werden. Denn immerhin konnte es scheinen, daß der Sohn durch Annahme der menschlichen Natur aus der Einheit des göttlichen Wesens herausgerissen und in den Kreis der endlichen Wesen eingetreten sei. Kallistus hat das mit einer wahrhaft bewundernswerthen Klarheit gethan und das Dogma von der Einheit der Person trotz der Zweiheit der Naturen mit solcher Prägnanz

Digitized by Google

ausgesprochen, daß er in dieser Beziehung seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt ist. Hippolytus hat diese Begründung des Papstes wörtlich mitgetheilt, nur daß er auch hier, seiner Auslegung getreu, statt des Ausdrucks Pneuma, den Kallistus sicherlich gebrauchte, das Wort Vater setzt und daran seine unsinnigen Folgerungen knüpft. Kallistus sagte: das im Sohne befindliche Pneuma (Vater, sagt Hippolytus) nahm das Fleisch an, einigte es mit sich (d. h. knüpfte es unauflöslich an seine göttliche Person, ἑνώσας ἑαυτῷ) und hat es dadurch vergöttlicht, d. h. zum Fleische Gottes gemacht [1]. So brachte er eine Einheit in sich hervor (zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur), und deßwegen heißen (auch jetzt noch, nach der Menschwerdung) Vater und Sohn Ein Gott.

Es verlohnt sich hier wohl der Mühe, einen Rückblick zu werfen auf die Art und Weise, wie dieselbe Lehre in dem Hirten des Hermas vorgetragen wird (sim. V. 6). Es geschieht folgendermaßen: den hl. Geist (= Sohn Gottes), der — vor der Schöpfung sim. IX. 12 — präexistirt, der die ganze Schöpfung geschaffen hat, ließ Gott (= der Vater) in einem Fleische wohnen, das er dazu auserkor. Dieses Fleisch, in welchem jenes hl. Pneuma wohnte, hat sich diesem in Reinheit und Heiligkeit vollständig unterworfen (ἐδούλευσε), ohne jenen Geist zu beflecken, es hat mit ihm gewirkt und gearbeitet (συγκοπιᾶν, συνεργεῖν) in jeder Thätigkeit, und darum hat es Gott sammt dem hl. Pneuma zu seinem Genossen erwählt. Der hl. Geist hat in ihm gewohnt, und das Fleisch hat den hl. Geist in sich (σὰρξ — ἔχουσα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). So unbehülflich auch die Ausdrucksweise ist, so viel ist doch klar, der Hirt will sagen: das Pneuma ist, seit es einmal Wohnung im Fleische genommen hat, von diesem nicht mehr zu trennen. Zu dem Pneuma gehört das Fleisch, und das Fleisch gehört zum Pneuma. Was aber unter dem Wohnen des Pneuma im Fleische zu verstehen sei, darüber gibt eine Analogie im folgenden (7.) Kapitel Aufschluß. Da heißt es, daß auch in unserem Fleische der Geist wohne, mit andern Worten: genau so wie das Fleisch sich zu unserem Geiste verhält, so verhält es sich auch in Jesus zum Sohne Gottes, zum hl. Pneuma, und bildet es dort eine persönliche Einheit, so ist das auch hier der Fall. Darum wird

[1] Das ist ganz die Sprache der Urkirche Roms. So redet Clemens (I. Cor. c. 2) von den „Leiden Gottes" (παθήματα αὐτοῦ sc. Dei), Ignatius in seinem Briefe an die Römer (c. 6) von einem πάθος τοῦ θεοῦ, und c. 7 von einem αἷμα αὐτοῦ sc. Dei.

Digitized by Google

denn auch das Fleisch Jesu in Gemeinschaft mit dem hl. Geiste zum Genossen Gottes erwählt, oder, was dasselbe ist, Jesus als Mensch ist zugleich Gott. Vergleichen wir hiemit die Lehre des Kallistus, so leuchtet nicht nur die nahe Verwandtschaft beider ein, sondern es ist klar, daß beide auch ihrem Inhalte nach identisch seien, nur daß der Papst, was im Hirten mehr mit einer Fülle von Worten dunkel umschrieben wird, in der präcisen, durchsichtigen Form des Begriffs definirt hat. Was dem Hirten vorschwebt, was er aber nicht ganz in Worte zu fassen verstand, das hat der Papst mit bestimmten, unzweideutigen Worten ausgesprochen. Ohne Zweifel stand er also auch hier auf dem Boden der kirchlich-dogmatischen Tradition.

Vater und Sohn, hatte Kallistus seine Auseinandersetzung über die Menschwerdung geschlossen, heißen (sind) Ein Gott, auch nach der Menschwerdung. Hippolytus, einmal befangen in dem Wahn, daß der Papst Vater und Sohn nur dem Namen nach unterscheide, kehrt sofort, was kaum grammatisch zulässig ist, diese Formel um: der Eine Gott heißt Vater und Sohn, und nun ist er sogleich mit der Folgerung bei der Hand: und diese Eine Person kann nicht zwei sein. Und dennoch muß er im Folgenden über seine eigene Folgerung sogleich wieder den Stab brechen. Denn, fährt er fort, Kallistus habe gelehrt: und so hat der Vater mit dem Sohne mitgelitten, denn er will nicht sagen: der Vater habe gelitten und es sei Eine Person, und will so die Blasphemie gegen den Vater vermeiden. Wie diese Worte zu verstehen seien, ist klar. „Und so hat der Vater mit dem Sohne mitgelitten." Und so, — wie also? So, wie Kallistus angegeben hatte. Der Sohn ist in die engste Einheit mit dem Fleische getreten, hat dadurch dieses selbst aus dem Kreise der übrigen Menschen herausgehoben und in den Kreis des göttlichen Lebens aufgenommen; er ist somit in Einheit mit dem Vater geblieben, auch während seines Leidens, und als er, der Sohn, am Kreuze litt, hat der Vater mit ihm gelitten, Mitleiden mit ihm empfunden, versteht sich, so weit seine rein geistige Natur dieß zuließ, während der Sohn nicht bloß geistig, sondern auch dem Fleische nach, körperlich litt [1]. Denn er (Kallistus) will nicht sagen, der Vater habe gelitten, d. h. er habe

[1] Die ganze Formel: ὁ πατὴρ συμπέπονθε τῷ υἱῷ soll offenbar nichts Anderes sein, als eine genauere Angabe und Unterscheidung dessen, was die apostolischen Väter (Clemens, Ignatius; s. die vorhergehende Note) Leiden Gottes nannten. Dieser Ausdrucksweise durfte sich begreiflicherweise Kallistus nicht mehr bedienen; sein Gegner würde darin nichts als den schamlosesten Patripassianismus gesehen haben. Aber

Digitized by Google

das Fleisch angenommen, er habe ganz sich mit demselben geeinigt, und habe deßwegen auch die Leiden des Fleisches zu ertragen gehabt. Indem Hippolytus dieses Eine Wort des Kallistus anführt, wirft er damit Alles über den Haufen, was er früher zum Beweise, Kallistus lehre eine Menschwerdung des Vaters, mühsam aufgebaut hat.

6. Die Lehrformel des Kallistus.

Wir sind zu Ende. Wir haben die Lehrformel des Kallistus von den Zuthaten gesäubert, mit welchen sie der argwöhnische, in blindem Parteiwahn befangene Hippolytus zu Gunsten einer liebgewonnenen wissenschaftlichen Theorie versetzt und entstellt hat. Kallistus hatte diese Theorie lange geduldet; noch als Kleomenes unter Zephyrinus die besprochene Änderung in der Lehrform der römischen Schule vornahm und die Einheit Gottes schärfer präcisirte, hatte er die frühere Lehrform nicht gleich verworfen. Er hatte sich noch immer lobend und theilweise billigend über sie ausgesprochen. Als aber dieselbe in bewußten Gegensatz zur kirchlichen Lehre trat und diese nicht länger neben sich dulden wollte, als Hippolytus drohend die Anklage auf Häresie erhob, da schwieg er nicht länger, da gab er offen sein Urtheil über sie ab. Die Zeit der Schonung war jetzt vorüber. Klagte Hippolytus den Papst der monarchianischen Häresie an, so antwortete Kallistus mit der Erklärung: die von jenem vertretene Theorie sei ihrer ganzen Anlage nach ditheistisch. Aber er säumte nun auch nicht länger, in einer ausführlichen Lehrformel dem Ditheismus des Hippolytus gegenüber die wahre Lehre von der Monarchie Gottes darzulegen. Auf wessen Seite das Recht in diesem Streite war, kann keine Frage sein. In der den Ditheismus bekämpfenden Lehrformel stellte Kallistus als wahre Lehre der Kirche folgende Sätze auf:

a. Vater und Sohn sind gleich ewig. Der Vater ist nicht ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne den Vater. Die entgegengesetzte Lehre, daß im Anfang Gott der Vater allein war, ohne irgend etwas, das

---

auch den wirklichen Patripassianern gegenüber war sie unhaltbar geworden. Sie hätten sie natürlich in ihrem Sinne ausgelegt und auf den Vater allein das Leiden bezogen. Gerade hier, in der Wahl der obigen Formel, ist so recht ersichtlich, mit welcher Sorgfalt und Ueberlegung Kallistus bei der Wahl seiner Ausdrücke zu Werke ging. Trotz ihrer Kürze ist seine Formel geeignet, beide Gegensätze als unkirchlich auszuschließen, die Lehre der Patripassianer, wie die Lehre des Hippolytus.

Digitized by Google

ihm gleichzeitig war, und daß er erst, als er wollte, und wie er wollte, den Logos aus seinem Innern als eigene Person zum Zweck der Weltschöpfung äußerlich hervortreten ließ, diese Trennung und Unterordnung des Logos unter das im Vater beschlossene ganze Wesen der Gottheit ist Ditheismus. Auch darf man nicht Logos und Sohn so unterscheiden, als wäre jener erst durch die Geburt aus der Jungfrau Sohn geworden und vorher nur in Beziehung auf seine künftige Geburt so genannt worden. Logos und Sohn sind identisch.

b. Vater und Sohn sind aber nicht zwei Götter, sondern sind wesensgleich und zusammen Ein Gott. Gott nämlich ist Geist (Joh. 4, 24.); also der Vater wie der Sohn ist Geist. Der Vater ist nicht ein anderer Geist, als der Sohn. Beide sind mithin ein und dasselbe, Ein untrennbarer Geist. Denn im Begriffe Geist liegt, daß er überall ganz, in seiner ganzen Fülle gegenwärtig ist. Der Vater ist also ganz im Sohne, der Sohn ganz im Vater. Die Lehre dagegen, nach welcher der Logos bloß ein Ausfluß aus der Gottheit und ein selbständig gewordener Theil derselben ist, nur in Beziehung auf die Welt mit Schöpferkraft ausgerüstet, ist ditheistisch, wie die Lehre eines Valentinus oder Marcion, welche den Einen Gott auseinander reißen in zwei Götter, von denen der erste Gott in der ganzen Vollkommenheit des göttlichen Wesens und von der Welt abgewendet in sich selbst ruht, während der andere die Welt hervorbringt und Schöpfer ist. Gott an sich und den Schöpfer der Welt muß man in dem Begriffe Eines Gottes zusammenfassen; denn auch ohne die Welt ist der Sohn Gott; der Sohn und der Vater sind der Eine Gott. Das ist der Begriff der wahren Monarchie; die Trennung und Ablösung des Logos von dem höchsten Gott zum Zwecke der Weltschöpfung ist Ditheismus.

c. Wie bei der Schöpfung, so sind auch bei der Erlösung und Menschwerdung Vater und Sohn Ein Gott, Ein untrennbarer Geist geblieben. Denn der in der Jungfrau Fleisch gewordene Geist ist nicht ein anderer, als der Geist des Vaters, sondern beide sind Ein und derselbe Geist. Und Christus selbst hat das zu Philippus gesagt mit den Worten: glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Scheinbar ist allerdings eine Trennung eingetreten; der sichtbare, im Fleisch erschienene, sinnlich wahrnehmbare Gott ist der Sohn, aber der Sohn ist nicht ohne den Vater, denn der im Sohne enthaltene Geist ist der Geist des Vaters; das wesentliche Band der Einheit ist zwischen ihnen nicht zerrissen. Denn niemals werde ich bekennen, daß zwei Götter

Digitized by Google

sind; es ist nur Ein Gott, auch nach der Menschwerdung. Denn das Pneuma des Sohnes, welches das Fleisch angenommen hat, hat dieses mit sich geeinigt und mit sich Eins gemacht, dadurch aber auch aus dem Kreise des Endlichen herausgehoben. Das Fleisch des Erlösers ist nicht Fleisch eines Menschen, sondern Fleisch Gottes. Mithin, da der Sohn das Fleisch zu sich emporgehoben hat, ist er auch nicht aus seinem Verhältnisse zum Vater herausgetreten. Vater und Sohn sind daher nach wie vor Ein Gott und können in dieser Einheit nicht zwei Götter sein.

d. Es ist ein Mißverständniß und gänzlich irrig, wenn man mir verwirft, diese unzertrennliche Einheit des Vaters und des Sohnes, die nicht durch den Willen, die Welt zu schaffen, noch überhaupt durch ein gesondertes Hervortreten des Sohnes beeinträchtigt wird, sondern an sich schon ohne Rücksicht auf die Welt von Ewigkeit vorhanden und im Wesen Gottes gegründet ist, — diese Wesenseinheit sei gleichbedeutend mit Einheit der Person, und wenn man mir in Folge davon die Blasphemie schuldgibt, zu lehren, der Vater habe gelitten. Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Sohn. Aber selbst hier, selbst im Leiden findet Wesenseinheit statt. Der Sohn hat nämlich im Fleisch gelitten, aber der Vater hat dieses Leiden des Sohnes mitempfunden, und was der Sohn als Gott und Geist gelitten, das hat der Vater in seiner geistigen Einheit mit ihm getheilt.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Kallistus hier die Lehre von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes und die Lehre von der hypostatischen Vereinigung beider Naturen in Christus in einer Vollendung und formellen Durchbildung vortrage, wie sie erst später nach langen, bittern Streitigkeiten durch die allgemeinen Concilien festgestellt worden ist. Während man in einer Zeit, wo der Druck der Verfolgungen aufgehört hatte und die Erörterung der vorhandenen dogmatischen Differenzen durch die Ungunst der Umstände nicht länger zurückgehalten wurde, noch Jahrhunderte hindurch über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und der beiden Naturen in Christus stritt, waren diese Fragen schon längst vorher in der römischen Kirche vollkommen gelöst. Man wird sich jetzt nicht länger über das entschiedene Auftreten Roms in jenen spätern Zeiten wundern können. Als der arianische Streit in der alexandrinischen Kirche ausbrach und bald die ganze orientalische Kirche in Flammen setzte, hatte Rom schon hundert Jahre seinen arianischen Streit hinter sich und besaß in der Lehrformel des Papstes Kallistus bereits sein nicänisches Glaubensbekenntniß. Und als mit

Digitized by Google

Nestorius die christologische Frage in der griechischen Kirche auf die Tagesordnung kam, war auch in dieser Frage die römische Kirche seit zwei Jahrhunderten im Besitze einer völlig durchgebildeten Glaubensform. So erklärt sich das sichere, zuversichtliche Auftreten der Päpste in jenen spätern Streitigkeiten, während so viele, sonst ausgezeichnete Bischöfe und Lehrer der Kirche schwankten, und von dem hohen Ansehen Roms als der Kirche des Apostelfürsten ganz abgesehen, war es gleichsam natürlich und wie von selbst geboten, ihr die Streitfragen vorzulegen und ihrer Entscheidung sich zu unterwerfen. Mit der römischen Kirche aber waren die übrigen Kirchen des Abendlandes auf das Innigste vereinigt und theilten mit ihr denselben Glauben. So erklärt sich weiter, wie die abendländische Kirche von jenen dogmatischen Kämpfen fast unberührt blieb, welche die griechische bis in ihre tiefsten Fundamente erschütterten und ihren spätern Verfall vorbereiteten. Man hat immer die größte Bewunderung gehegt vor der gewaltigen Geistesarbeit, welche in der griechischen Kirche im Laufe jener Streitigkeiten vollbracht wurde; mit größerer Bewunderung sollte man hinblicken auf die römische Kirche, welche, sowie die Streitfragen auftauchten, sogleich auch das lösende Wort fand und, soweit ihr Einfluß reichte, den zerstörenden Wirkungen derselben zuvorkam. Dieses Verhältniß, in welchem die römische Kirche mit ihrer Lehre zu den spätern Streitigkeiten der griechischen Kirche steht, ist der schönste Commentar zu dem Satze des hl. Irenäus, daß am Ende jede Kirche, in welcher die apostolische Tradition bewahrt, oder, wie wir hinzusetzen können, nach längerer Trübung in ihrer Reinheit wieder hergestellt wird, durch eine Art von Naturnothwendigkeit genöthigt sei, mit der römischen Kirche übereinzustimmen, oder zu ihr zurückzukehren. Das ist die potentior principalitas dieser Kirche: in ihr als Einzelkirche ist zugleich das ganze Wesen der apostolischen und katholischen Urkirche im vollsten Maße ausgeprägt und äußere Wirklichkeit geworden.

Uebrigens waren die durch Kallistus mit so staunenswerther Umsicht und Klarheit entschiedenen Fragen durch eine Geschichte von zwei Jahrhunderten bereits in Rom spruchreif geworden. Rom hatte die meisten und namhaftesten gnostischen Sekten innerhalb seiner Mauern gesehen. Ihre Häupter hatten dort, wie aus der Schilderung Tertullians erhellt (de praesc. haer. c. 41 sq.), neben der römischen Kirche ihre schismatischen Kirchlein gegründet. Als aber der Andrang des Gnosticismus etwas nachließ, erschienen die Unitarier, die beiden Theodotus und die Artemoniten, und als auch sie bei der römischen Kirche keine Anerken-

Digitized by Google

nung fanden, gründeten sie ebenfalls ihre schismatische Genossenschaft. Noch war diese Sekte nicht erloschen, so drangen mit dem, wie es scheint, unbedeutenden Epigonus und dem dafür geistig desto höher stehenden Sabellius die patripassianischen Unitarier in dasselbe Rom ein. Eine Fluth von Wissenschaft wurde diese Zeiten hindurch aufgeboten, um die einfachen Glaubenswahrheiten der Kirche zu ersticken. Ihre glänzendsten Ideen hatten ein Valentinus und Marcion von den Meistern der alten Philosophen entlehnt und ihr philosophisch schillerndes Christenthum der damit verglichen fast ärmlichen Tradition der Kirche entgegengestellt. Auch die Artemoniten standen in wissenschaftlicher Beziehung auf der Höhe der Zeit. Männer, wie Aristoteles, Theophrast, Galenus, waren ihre Gewährsmänner, wenn sie den Glauben in ihre syllogistischen Formeln zwängten, um die unterschiedslose Einheit Gottes und die pure Menschheit des Erlösers zu beweisen. Auch die patripassianische Irrlehre stützte sich auf die alte Philosophie, auf Heraklit, der durch den Stoicismus und den entstehenden Neuplatonismus in Fragen der Theologie und Kosmologie zu einer Auctorität ersten Ranges erhoben war. Nach der Analogie mit allen Häresien in der frühern Zeit dürfen wir dem Hippolytus, der dieß von den Patripassianern berichtet, vollkommen Glauben schenken. Selbst in dem heidnischen Rom fing damals ein besserer Geist sich zu regen an, als am Ausgange des zweiten Jahrhunderts mit Septimius Severus Ausländer den kaiserlichen Thron bestiegen. Das Interesse für die altrömische Staatsreligion wurde geschwächt; an ihre Stelle trat ein Religionssynkretismus, in welchem bald auch für das Christenthum sich Raum fand; die öffentliche Meinung gestaltete sich demselben immer günstiger. Von dem erhöhten geistig-religiösen Leben in Rom gibt unter Anderm auch die Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana Kunde, welche auf Befehl der Gemahlin des Septimius Severus von Philostratus verfaßt wurde, und wenn Plotinus um die Mitte des dritten Jahrhunderts die neuplatonische Schule nach Rom verlegte, wenn er hier mit seiner Religionsphilosophie und seiner strengen Ascese, besonders bei den vornehmen römischen Geschlechtern, die ebenso auch bisher dem Christenthume sich am zugänglichsten erwiesen hatten, unter Männern und Frauen eine so gewaltige Bewegung und eine so feurige Begeisterung erregte, die ganz an die spätern Zeiten des Hieronymus erinnert, so muß er den Boden für seine Bestrebungen schon vorbereitet gefunden haben, und kann diese religiöse Erregtheit der Gemüther nicht urplötzlich, wie der Funken aus dem

Digitized by Google

Kiesel, entstanden sein. Dieser mächtige religiöse Aufschwung in der heidnischen Bevölkerung Roms verfehlte gewiß nicht seine Rückwirkung auch auf die christliche Bevölkerung, und sah der stolze Neuplatoniker sich genöthigt, Rücksicht zu nehmen auf das Christenthum, wenn auch nur in seiner gnostischen Entartung, so konnte andererseits auch die christliche Wissenschaft in Rom die religiöse Bewegung im Heidenthum nicht ignoriren. Auf beiden Seiten mußte ein gewisser Wetteifer entstehen und der christlichen Wissenschaft in Rom eine hohe Bedeutung und eine große Aufgabe erwachsen. Durch all' dieses wurde das geistige Leben der römischen Kirche unendlich gesteigert und in seiner Bewegung beschleunigt. Hippolytus selbst mit seinen großartigen, um diese Zeit fast unerreichten Leistungen ist ein lebendiges Beispiel, wie mächtig eine geistig erregte Zeit auf hervorragende Männer einwirkte. Auch Tertullian wird um diese Zeit in Rom seine Schule gemacht und den Grund zu seiner glänzenden Größe als Schriftsteller gelegt haben. Sollte nicht auch der wissenschaftliche Ruhm Roms einen Origenes in der Zeit seiner frischesten Schöpfungskraft angezogen und unter dem Pontificate des Zephyrinus nach Rom geführt haben? Erst jetzt begreifen wir es recht lebhaft, wie verächtlich dem im Glanze der Wissenschaft strahlenden Hippolytus ein zwar glaubenstreuer, aber einfacher und der wissenschaftlichen Bildung ermangelnder Papst, wie Zephyrinus, oder ein früherer Sklave, wie Kallistus, der vertrauteste Rathgeber eines Papstes und später selbst Papst, vorkommen mußte. Aber auch die Päpste selbst konnten diesem lebendigen, aber unklaren, durch den Widerstreit der Meinungen und der Systeme getrübten Treiben nicht fern bleiben. Und gerade ihre Aufgabe war es, über der vielgestaltigen, steigenden und fallenden Fluth der Meinungen, der Theorien, der Systeme die Substanz des Glaubens und der Tradition emporzuheben, um sie nicht in jenem Getümmel der Sekten untergehen zu lassen. Sie waren genöthigt, ja gedrängt, in klarster Weise den Glauben der Kirche gegenüber dem Irrthum zu formuliren und mit ihrer ganzen apostolischen Auctorität zu schirmen.

Mit dem Gesagten haben wir auch schon die Elemente angedeutet, aus welchen der Glaube der römischen Kirche, die Glaubensformel des Kallistus hervorgewachsen ist. Durch ihre Unterscheidung eines in sich verborgenen und doch auch mit Naturnothwendigkeit nach außen sich offenbarenden Gottes und die daran sich knüpfende naturphilosophische Lehre von der göttlichen οἰκονομία hatten die Gnostiker den Bau ihrer in phantastischer Breite sich ausdehnenden Systeme zu Stande gebracht. Mit der Auf-

Digitized by Google

hebung jener Unterscheidung wurde der üppigen Triebkraft dieser Häresien die Wurzel abgeschnitten. Wenn es ein und derselbe Gott ist, welcher an sich, außer und unabhängig von der Welt existirt und ebenso auch die Welt geschaffen und erlöst hat und dereinst vollenden wird, so fallen damit alle mannigfachen Göttergestalten weg, welchen die Gnostiker diese Functionen in Bezug auf die Welt zutheilten. Stand die Einheit Gottes fest, so erhob sich damit die zweite Frage: wie das Wesen Jesu aufzufassen sei? Die eine Klasse der Unitarier, Theodotus und die Artemoniten, beantworteten die Frage so, daß sie wohl zugaben, Jesus sei wegen seines Ursprungs, wegen der Heiligkeit seines Lebens und wegen des Besitzes höherer Geisteskräfte ein in jeder Beziehung ausgezeichneter Mensch, aber daß er Gott sei, läugneten sie, da der Eine Gott auf Erden nicht erscheint. Andererseits gaben Noetus und Sabellius wohl zu, Jesus sei Gott und Mensch; aber als Gott identificirten sie ihn mit dem göttlichen Wesen selbst und nahmen von diesem an, daß es, an sich Einheit, der Welt gegenüber sich in verschiedenen Gestalten mit verschiedenen Namen als Vater und Sohn, aber nicht in real verschiedenen Personen offenbare. Dagegen opponirte auf das Schärfste Hippolytus, der auch wohl die Einheit des göttlichen Wesens an sich zugestand, aber, indem er damit die Lehre von der *οἰκονομία*, von der Thätigkeit Gottes nach außen in Verbindung brachte, eine dadurch bedingte Wesensentfaltung Gottes annahm, so zwar, daß zunächst zum Zweck der Weltschöpfung aus der Fülle des göttlichen Wesens als Einzelkraft der persönlich gedachte Logos hervortritt, der durch die Geburt aus der Jungfrau zum Sohne Gottes wird. Die Aufgabe des Papstes Kallistus war damit auf das Schärfste vorgezeichnet. Es handelte sich gleichzeitig um zwei Dogmen: die Einheit Gottes und das Wesen Jesu, und eines mußte immer unter der Voraussetzung des andern seinen genauen, erschöpfenden Ausdruck erhalten, oder, um die Sache concret zu nehmen, Jesus mußte in seiner doppelten Beziehung zur Gottheit und Menschheit erkannt und diese Erkenntniß in der Form des dogmatischen Begriffs klar und bestimmt ausgesprochen werden. Zunächst handelte es sich um die Gottheit Jesu, wobei die Klippen des artemonitischen oder noetianischen Unitarismus, sowie des hippolyteischen Ditheismus zu vermeiden, gleichzeitig aber auch die darin liegenden relativ wahren Bestimmungen festzuhalten waren. Es geschah dieß, wenn man, wie Kallistus that, Vater und Sohn als zwei gleich ewige und gleich wesentliche und dadurch in ein einheitliches Leben verschlungene Personen und somit als Einen Gott

Digitized by Google

auffaßte. Sodann handelte es sich um die menschliche Natur Christi, und hier kam es vor Allem darauf an, zu zeigen, daß der Sohn durch Annahme derselben nicht aus der Einheit des Wesens und des Lebens mit dem Vater losgerissen sei. Dieß war nur dadurch zu erreichen, daß man die menschliche und die göttliche Natur als gleich unablöslich und als gleich untrennbar vom Sohne bezeichnete und somit den Sohn ebenso in den Mittelpunkt der Menschheit, wie in die innerste Tiefe des göttlichen Lebens hineinstellte. So war die Lehre von Gott und der Glaube an Christus den Gottmenschen den dogmatischen Bestimmungen zumal und gleichmäßig zu Grunde gelegt und eine Vermittlung gegeben, welche das gläubige Bewußtsein und die bestehende Ueberlieferung nach keiner Seite hin verletzte. Die Unitarier dagegen waren einseitig verfahren; sie hatten entweder von der Einheit Gottes auf die pure Menschheit Jesu, oder von der vollen Gottheit Jesu auf die Menschwerdung des Vaters geschlossen. Eine scheinbare Vermittlung beider Extreme hatte zwar auch Hippolytus gegeben, aber so, daß er nach der einen Seite die Einheit Gottes, nach der andern die volle Gottheit Jesu in Gefahr brachte. Das Irrige an diesen mehr oder weniger häretischen Versuchen, den Glaubensinhalt wissenschaftlich zu gestalten, ausscheidend, das Wahre dagegen an ihnen beibehaltend und mit rücksichtsloser, nirgends scheu ausweichender Dialektik zur Geltung bringend, hat Kallistus seine Lehrformel geschaffen, und aus einem dialektischen Processe, wie dem geschilderten, hervorgegangen, mußte sie nothwendig das Verhältniß vom Vater und Sohn an sich, von Gottheit und Menschheit in Jesus in der schärfsten und bündigsten Weise darlegen. Daß nun gegen diese höhere Form des Begriffs die unvollkommenen Formen desselben sich sträubten, daß insbesondere Hippolytus widerstrebte und seinen Vermittlungsversuch höher achtete, als den des Papstes, ist eine sich von selbst erklärende Erscheinung. So ist es zu allen Zeiten gewesen. Stets hat sich das einseitige Extrem oder das mattherzige, krankhafte Juste-Milieu der vollen, in sich selbst concentrirten Idee des Ganzen widersetzt und das Verzerrte oder das aus seinem wahren Zusammenhang Gerissene für das treue Spiegelbild der vollen Wirklichkeit ausgeben wollen.

7. Die Gegner des römischen Monarchianismus.

Unter den Elementen, durch deren Aufeinanderwirken der so scharf gefaßte und begrenzte Begriff von der Monarchie Gottes in der römischen Kirche entstand, haben wir auch eine arianisirende Trinitätslehre

Digitized by Google

genannt. Wir behaupten also, daß schon das dritte Jahrhundert seinen Arianismus gehabt, und nehmen somit einen Arianismus vor dem Arianismus an. Unsere Behauptung geht indessen nicht dahin, daß dieser frühere Arianismus mit jenem spätern völlig gleichbedeutend sei, vielmehr soll mit ihr zunächst nur so viel gesagt sein, daß die fragliche theologische Richtung eine gewisse Analogie zum spätern Arianismus habe und darum auch, wie dieser selbst, eine ähnliche Einwirkung auf die Gestaltung der Kirchenlehre habe ausüben müssen. Wir glauben aber diese Richtung als arianisirend in sofern bezeichnen zu dürfen, als einmal in beiden Fällen wesentlich dasselbe Problem, die Monarchie Gottes, zur Erörterung gebracht ist, und sodann zweitens in jener frühern theologischen Richtung die Keime des spätern Arianismus allerdings enthalten sind. Wenn nämlich dort der Ursprung des Sohnes aus dem Wesen Gottes mit der Schöpfung der Welt in die allernächste Verbindung gesetzt ist, so bedurfte es im Interesse der größern logischen Schärfe nur noch eines ganz unbedeutenden Schrittes in der eingeschlagenen Richtung, um den Sohn als Geschöpf und Schöpfer ganz auf die Seite der Welt im Sinne des Arius zu stellen. Dem hatte zwar Origenes dadurch vorgebeugt, daß er nicht nur dem Sohne, sondern auch der Welt einen ewigen Ursprung zuschrieb; mußte aber der letztere als offener Widerspruch gegen die Kirche fallen, so blieb nichts Anderes übrig, als entweder den Sohn so wesentlich mit dem Vater zusammenzufassen, daß nun auch die Idee der Gottheit volle Geltung erhält, und er in seinem Dasein ganz unabhängig von dem Ursprunge der Welt erkannt wird, was dann nothwendig die Frage nach der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes von Neuem hervorrufen mußte, oder ihn so mit dem zeitlichen Ursprung der Welt zu verknüpfen, daß er dadurch aus dem Kreise des göttlichen Lebens heraustritt und als eine Art geschaffener Gott im Sinne Plato's, als ein Untergott neben oder vielmehr unter den das ganze göttliche Wesen in sich schließenden Vater, den Einen Gott des Alls, hingestellt wird. Schon bei Dionysius von Alexandrien haben wir früher in der Theorie eine Neigung nach dieser letztern Seite hin bemerkt, wenn auch sein Glaubensbewußtsein von diesem Schwanken frei geblieben ist. Bei Arius aber hat entschieden die Theorie über den Glauben den Sieg davongetragen; was ihm die Theorie mit Nothwendigkeit zu fordern schien, wurde von ihm auch als der eigentliche Inhalt der Offenbarung hingenommen und gegen den kirchlichen Glauben mit häretischer Hartnäckigkeit behauptet.

Digitized by Google

Wir werden unsern Satz von einer dem spätern Arianismus analogen und ihn vorbereitenden theologischen Bewegung im dritten Jahrhundert bewiesen haben, wenn wir darthun, a) daß in dem genannten Jahrhundert ein den Sohn in seiner Eigenschaft als Weltschöpfer und Erlöser dem Vater als dem ohne die Welt alleinigen und einzigen Gotte unterordnender und nicht die absolute, sondern nur die theilweise Wesensgleichheit des Vaters und Sohnes behauptender Ditheismus (oder mit Hinzunahme des hl. Geistes in einer ähnlichen Stellung zu Gott an sich, wie die des Sohnes), ein entsprechender Tritheismus von den namhaftesten Männern der Wissenschaft gelehrt, und zwar b) im vollen Bewußtsein gegen das kirchliche Dogma von der Einheit Gottes, wornach Vater und Sohn (und hl. Geist) als absolut wesensgleich neben und in einander den Einen Gott bilden, festgehalten worden sei. Ehe wir indessen zur Begründung dieser Sätze schreiten, müssen wir den Inhalt derselben zuvor durch einige, den theologischen Sprachgebrauch der damaligen Zeit betreffende Bemerkungen erläutern und den eigentlichen Stand der Frage feststellen. Der Kern der ganzen Untersuchung besteht darin, genau zu bestimmen, was man damals Ditheismus oder auch Tritheismus genannt habe. Eigentlicher Ditheismus oder Tritheismus begegnet uns, wie wir schon früher hervorzuheben Gelegenheit hatten, zuerst bei den Gnostikern. Wenn auch die antignostischen Kirchenschriftsteller sich nicht gerade des Ausdrucks bedienten, die Sache kommt bei ihnen in tausend Wendungen vor. Als Ditheismus galt insbesondere die Lehre des Valentinus und des Marcion von dem überweltlichen Gott und dem Weltgott, dem Weltbildner. So sagt z. B. Tertullian (adv. Marc. I. 3), um wenigstens eine Stelle anzuführen, der ganze Streit zwischen Marcion und der Kirche drehe sich um die Zahl, ob man nämlich zwei Götter lehren dürfe, oder nicht. Später, als die Marcioniten neben dem guten und gerechten auch noch ein böses Princip unterschieden, galt ihre Lehre als Tritheismus, wie in dem Schreiben des Papstes Dionysius an seinen Namensgenossen in Alexandrien. Davon ist nun ein zweiter Gebrauch der genannten Worte wohl zu unterscheiden. Später nämlich bezeichnete man kirchlicherseits auch solche Ansichten von dem Verhältniß der göttlichen Personen zu einander als Ditheismus oder Tritheismus, welche zwar nicht, wie bei den Gnostikern, auf eine völlige Trennung und Scheidung des Weltgottes von dem höchsten Gotte hinausliefen, aber dieser Grenze sich doch in bedenklicher Weise zu nähern schienen. Dahin gehören alle diejenigen

Digitized by Google

Ansichten, welche den Sohn zwar aus dem Wesen des Vaters entspringen ließen, diesen Ursprung aber auch zugleich in Zusammenhang mit der Entstehung der Welt, mit der Leitung und Erlösung derselben brachten. Die göttlichen Personen kommen hier nicht neben einander zu stehen, verschlingen sich nicht zu einem einheitlichen Leben und Wesen, sondern der Sohn tritt unter den Vater, wird ihm untergeordnet und wird als ein Theil aus dem Ganzen der göttlichen Substanz abgeleitet. Die Vorstellung von einem zeitlichen Ursprunge wird entweder gar nicht, oder nur scheinbar vermieden. Legen wir an solche Lehren den Maßstab des Dogma's von der Einheit Gottes, wie es in der römischen Kirche festgestellt worden war, so erhellt, daß auch sie mit Recht als Ditheismus, oder unter Rücksichtsnahme auf den hl. Geist als Tritheismus, also als ein Nachwuchs und eine Nachgeburt des frühern Gnosticismus bezeichnet werden konnten.

Der erste Keim dieser Ansichten liegt in der Darstellung, welche die Apologeten von dem Verhältniß des Logos zur Welt, insbesondere von den Theophanien gegeben haben. Die Apologeten hatten im Interesse der Christologie die Aufgabe, zu zeigen, daß es neben dem Vater noch eine zweite göttliche Person, den Sohn oder Logos Gottes, gebe. Sie entledigten sich dieser Aufgabe durch den Nachweis, daß bei der Schöpfung und noch mehr bei den Theophanien, welche den Patriarchen und Propheten zu Theil geworden, zwei göttliche Subjecte unterschieden werden müßten. Das eine derselben ist Gott an sich, der Vater, welcher in der Fülle seines göttlichen Wesens schlechthin unsichtbar ist und in kein näheres persönliches Verhältniß zur Welt oder zur Menschheit tritt. Das zweite ist der Logos, welcher vor der Weltschöpfung, aber zum Zweck derselben aus dem Wesen Gottes hervorgeht und in der Welt sich sichtbar offenbarend, nicht bloß dieselbe in's Dasein ruft, sondern auch ihre Geschichte nach dem vorherbestimmten Plane des Vaters leitet und in ihr stets gegenwärtig bleibt. Die Gesammtheit dieser auf die Regierung der Welt sich beziehenden göttlichen Thätigkeiten wurde unter den Apologeten zuerst von Tatian mit dem Namen *οἰκονομία* bezeichnet. Auf demselben Standpunkt steht auch das apostolische Symbolum. Es ist dasselbe nichts Anderes als eine Erweiterung der ursprünglichen Taufformel mit Rücksicht auf die Lehre von der *οἰκονομία*, indem man dem Vater, dem Sohn und dem hl. Geiste die ihnen zugehörenden bestimmten Functionen in Bezug auf die Welt im Ganzen und Großen, oder auf die Erlösung, Heiligung und Vollendung der Menschheit im Einzelnen beilegte. Da also dieses Symbolum, die regula fidei, bei

Digitized by Google

diesem empirischen Standpunkte stehen blieb, und wegen der phantastischen Verflüchtigung der Offenbarungsthatsachen durch die Gnostiker stehen bleiben mußte, so war schon dadurch die Frage nahe gelegt, wie verhalten sich diese drei Personen zur Einheit Gottes? Besteht die letztere darin, daß man Sohn und Geist aus dem Wesen des Vaters, des Einen und alleinigen Gottes, ableitet, und indem man sie in ihrer Thätigkeit dem Willen des Vaters unterordnet und zu Organen desselben macht, den Begriff der Einheit und Monarchie Gottes rettet? oder darin, daß man die drei Personen, welche das Symbolum neben einander stellt, zugleich als ineinander seiend und so den Einen Gott bildend auffaßt? Diese Frage aber erhielt ein erhöhtes Interesse und forderte unabweislich Antwort, als auch die Gnostiker ihre Theorien von der οἰκονομία Gottes entwickelten und darin dem wirklichen Ditheismus oder Tritheismus verfielen. Indem man ihrer Trennung Gottes und des Schöpfers auf Grundlage der regula fidei die Einheit und Monarchie von Vater und Sohn entgegenhielt, drehten sich die fernern theologischen Untersuchungen vorzugsweise um die Frage, wie diese Einheit näher zu bestimmen sei. Und hier erhalten wir nun zwei Antworten. Die eine, von der römischen Kirche gegeben, faßt Vater und Sohn als den Einen Gott zusammen, ohne alle Rücksicht auf die Welt; die andere dagegen setzt das Dasein des Sohnes in Verbindung mit dem Ursprung der Welt, faßt den Vater an sich als den einen absoluten Gott auf, ordnet ihm den Sohn unter und betrachtet diesen als das Werkzeug, durch welches der Vater seinen für sich entworfenen Weltplan nach außen hin ausführt [1].

In diesem Sinne ist die Anklage auf Ditheismus zuerst in dem Streite zwischen Kallistus und Hippolytus vorgebracht worden. Kallistus beschuldigte von seinem Standpunkte aus, indem er Vater und Sohn zusammen als den Einen Gott erkannte, seinen Gegner des Ditheismus und warf ihm vor, daß er dem Sohne in Bezug auf Gott und Welt eine ähnliche Stellung gebe, wie die Gnostiker, etwa Valentinus, ihrem Demiurgen.

8. Der Ditheismus des Hippolytus.

Ist dieser Vorwurf gegründet? Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur die Lehre des Hippolytus etwas näher in's Auge zu

[1] Von den völlig häretischen Richtungen (der Artemoniten u. s. w.) sehen wir hier ab.

Digitized by Google

fassen, wie er sie in seiner Hauptschrift, den Philosophumen, wissenschaftlich entwickelt hat (Philos. X. 334). Sie läßt sich in den kurzen Satz zusammenfassen: ein Logos als eigene Person existirt in Gott nicht, so lange es keine Welt gibt. Ohne die Welt ist Gott absolut Einer und allein (μόνος) in dem Sinne, daß ihm keine zweite Person, kein persönlicher Logos zur Seite steht. Der Logos ist somit ursprünglich nur als das innere Bewußtsein Gottes vorhanden. Dieses Bewußtsein ist aber nicht rein göttliches Selbstbewußtsein, sondern zugleich Weltbewußtsein, der ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός. Denn Gott weiß nicht nur, was actuell wirklich ist, sondern er hat auch Vorherwissen, er ist auch der künftigen Dinge kundig und schaut also die erst zu schaffende Welt in seinem innern Denken schon wie eine wirkliche an. Ein inneres, ideal schaffendes Denken ist also immer in Gott vorhanden, und dabei wird es für immer sein Bewenden haben, wenn Gott sich nicht in einem Momente seines Daseins entschließt, diese Gedanken nach außen zu verwirklichen. Dann aber hört er auch auf, allein zu sein; dann tritt nicht nur die Welt der Gedanken als eine äußere Wirklichkeit neben ihn hin, sondern vor Allem das Denken selbst als jene schöpferische Macht, welche den Gedanken außer Gott Realität verleiht. Gott selbst denkt demnach nur den Logos und setzt ihn sodann als ein persönliches Wesen aus sich heraus zum Zwecke der Weltschöpfung. Damit ist die Thätigkeit des Vaters nach außen beendet, und es tritt nun die Thätigkeit des Logos für den weitern Fortgang der Schöpfung ein. Wie der Vater, die absolute Ursache alles Wirklichen, allein es ist, der aus sich den Logos hervorbringt, so fällt nun jede weitere Thätigkeit in Bezug auf die Welt, wie Schöpfung, Offenbarung Gottes und Erlösung der Menschheit allein dem Logos als einer für sich seienden Persönlichkeit zu. Nur er wirkt und schafft, während über ihm der Vater in absoluter Ruhe und Abgeschlossenheit verharrt und nur noch dem Logos den Befehl ertheilt, die Weltgedanken zu verwirklichen. Die Kenntniß dieses Willens aber trägt der Logos schon vermöge seines Ursprungs in sich, denn gerade deßhalb ist er ja eine eigene Person geworden, um den Willen des Vaters auszuführen und seine Gedanken zu verwirklichen. Wie aber den Willen des Vaters, so trägt er auch die Ideen des Vaters in sich, ist deren persönlicher Mittelpunkt, und als persönliches, lebendiges Wort ist er im Stande, diese Gedanken nach außen auszusprechen und vermittelst seiner Schöpferkraft ihnen eigenes Dasein zu geben. Alles dieses vollbringt er rein für sich, mit Ausschluß des Vaters, sowie

Digitized by Google

auch alles Weitere, was sich auf die Leitung und Regierung der Welt bezieht. In dieser Eigenschaft ist er ein Anderer, ein ἕτερος neben dem Vater, der Weltgott, der im Namen und auf Befehl des Vaters schaffende Logos. Wie der Logos vom Vater allein hervorgebracht ist, so ist die Welt vom Logos allein geschaffen worden. Der Vater hat gar keine Ursache seiner selbst, ist vielmehr die absolute Ursache von Allem, vom Logos so gut, wie von der im Logos miteinbegriffenen Welt; der Logos hat seine Ursache im Vater, ist aber auch zugleich selbst die Ursache für die Welt; die Welt endlich ist nun verursacht, ohne selbst die Ursache neuer Bildungen zu sein.

Es findet also in Gott ein innerer Entwicklungsproceß statt, aber dieser bezieht sich nicht auf die Gottheit selbst, sondern hat von vornherein seine Richtung auf die Welt. Er ist darum auch nicht, wie in der kirchlichen Trinitätslehre, nach Analogie einer Kreisbewegung, sondern als fortschreitende gerade Linie zu denken. Auf höchster Stufe steht der Vater, absolut allein, so lange er nicht Schöpfer sein will; unter ihm steht der Logos, und auf unterster Stufe die Welt. Schon hierin liegt eine Aehnlichkeit mit der gnostischen Emanationslehre, jedoch ohne die handgreiflichen Auswüchse der letztern. Es ist nämlich die Theorie des Hippolytus von jeder pantheistischen oder dualistischen Trübung frei. Der Logos ist aus dem Wesen des Vaters, mithin göttlicher Substanz; aber die Welt ist aus Nichts geschaffen, mithin nicht göttlicher Substanz. In soweit sind alle Reste des frühern Gnosticismus in dieser Theorie getilgt. Dennoch hat die Stellung, welche hier dem Logos zwischen Gott und der Welt gegeben wird, die größte Aehnlichkeit mit jener, welche in den gnostischen Systemen, namentlich bei Valentinus, der Demiurg einnimmt. Der Vater mit dem ihm innewohnenden Weltgedanken bildet für sich genommen gleichsam seine eigene Welt, ein ideales Pleroma, an dessen Grenze der Logos steht, nach dem Vorbilde jenes geistigen Pleroma die reale Welt hervorbringend, noch genauer: wie man den Vater mit seiner Gedankenwelt als eine eigene Wirklichkeit für sich zusammenfassen muß, so muß man auch den Logos mit der von ihm geschaffenen realen Welt als eine ähnliche Einheit begreifen, und so ergibt sich als Kern der Lehre des Hippolytus allerdings jener ihm von Kallistus mit so großer Härte vorgerückte Ditheismus. Dabei kommt es allerdings nicht zu einer vollen Scheidung zweier Welten. Hippolytus spricht sich zwar darüber nicht aus, aber nichts hindert doch, anzunehmen, daß jene Idealwelt in Gott und diese Realwelt außer ihm dem Wesen nach vollkommen

Digitized by Google

gleich sind. Dasselbe gilt jedoch nicht von dem Wesen des Vaters und des Logos. Der Vater ist das ganze göttliche Wesen, der Logos nur ein Theil, eine Kraft dieses Ganzen (contr. Noet. c. 11), die an die Spitze der sichtbaren Welt tritt, aber ohne daß dadurch der Vater am innern Logos für sich selbst einbüßt. Daher ist nun doch eine Unterordnung der vom Logos geschaffenen Welt unter die vom Vater gedachte und eine Verschiedenheit beider unvermeidlich. Der Logos wird dadurch an die unterste Grenze jener höhern Idealwelt und an die höchste Spitze der Realwelt gestellt, woraus noch mehr die Analogie zwischen dem Logos des Hippolytus und dem Demiurgen des Valentinus einleuchtet. Darin sind beide wohl von einander verschieden, daß jener nicht, wie dieser, von Gott ganz abgeschnitten und getrennt ist; es wird vielmehr eine unmittelbare Verbindung des Logos mit dem Vater ausdrücklich zugegeben; aber welcher Art ist diese Verbindung? Hier kommen wir zur Hauptsache. Es ist eine Verbindung, wie die Spätern sagen werden, κατὰ δύναμιν, nicht κατ' οὐσίαν; der Vater wirkt auf den Logos, der Wille des Vaters wird zum Willen des Logos; das Wissen des Vaters geht über in das Wissen des Logos; mittelst dieser Einwirkung des Vaters entsteht allerdings zwischen ihm und dem Logos eine Einheit; aber es ist dieß eine moralische Einheit, eine Einheit, wie sie auch auf endlichem Gebiete zwischen getrennten Personen möglich und in einem desto höhern Grade wirklich ist, je größer die Superiorität der einen Person über die andere ist. Darum ist es denn auch bei Hippolytus schlechterdings unmöglich, die Zweiheit der Personen in die Einheit Eines göttlichen Wesens aufzulösen und beide Personen als den Einen Gott zu begreifen. Dieß ist nur möglich, wenn der Logos nicht in einer abwärts steigenden Entwicklungsreihe als eine minder vollkommene göttliche Person unter den Vater, sondern wenn sie in der kreisartigen Bewegung des göttlichen Lebens neben den Vater zu stehen kommt und ihm also auch vollkommen dasselbe Wesen wie dem Vater zugeschrieben wird. Wie beide Personen, so fallen dann die zwei ihnen beigelegten Welten (Ideal- und Realwelt) unter sich in ein und dasselbe Wesen zusammen, und wie Ein Gott, so ist auch nur Eine Welt. Dann ist es aber auch nichts mit der Unterscheidung des Hippolytus, wornach erst der Vater allein und sodann der Logos allein wirkt. Beide wirken vielmehr als der Eine Gott unzertrennbar zusammen; wo der Vater wirkt, wirkt auch der Logos, und wo dieser, auch jener. Hier ist der Punkt, wo die Polemik des Kallistus gegen Hippolytus eingesetzt hat. Vater und Sohn

Digitized by Google

sind ihm beide gleich ewig, gleich sehr göttlichen Wesens; den Schöpfer darf man nicht von Gott an sich unterscheiden; beide als ein geistiges Wesen durchdringen einander an sich sowohl, sowie in ihrer Offenbarung nach außen, in der Schöpfung und in der Leitung und Erlösung der Welt. Kallistus mußte daher auf das Stärkste die Einheit Gottes betonen: es ist Ein Gott, und Ein Gott hat die Welt geschaffen u. s. w.; aber dieser Ausdruck schloß bei ihm immer die Duplicität vom Vater und Sohn in sich. Hippolytus verstand dagegen unter dem Einen Gott nur den Vater und mußte demnach überall, wo Kallistus dem Einen Gotte eine Thätigkeit zueignete, welche nach Hippolytus ausschließlich dem Logos zukam, argwöhnen, Kallistus identificire Vater und Sohn und läugne ihren persönlichen Unterschied.

Hippolytus ist scheinbar der stärkste Antipode des Noetus und Sabellius. Er gibt zwischen den göttlichen Personen so scharfe Unterschiede, daß eine Vermischung derselben unmöglich erscheint. Und doch steht er dem Sabellianismus bei weitem näher, als er selbst geahnt hat. Es war nicht ganz fehlgegriffen, wenn Hänell in seiner Monographie über Hippolytus (de Hippol. Episc. Gott. 1838. p. 59) behauptete, daß dieser eine Trias lehre, in welcher das Eine Subject sich dreifach offenbare. Darin thut er ihm freilich Unrecht, daß er ihm eine reine Offenbarungstrinität wie dem Sabellius beimißt; dergleichen ist jetzt, nachdem sein Verhältniß zu Noetus und Sabellius vollständig aufgeklärt ist, ein für allemal unmöglich geworden. Dennoch stimmt er in seiner Grundanschauung völlig mit Noetus und Sabellius überein. Auch er würde ohne die Welt nur eine göttliche Monas annehmen. Erst durch den Willen zu schaffen findet nach ihm eine Entwicklung in Gott in der Richtung auf die Welt statt, gerade so, wie auch die sabellianische Monas erst durch die Beziehung auf die Welt sich zur Vielheit und Mannigfaltigkeit erweitert. Erst hier tritt die schroffe Divergenz zwischen beiden ein. Was nämlich nach Sabellius nur äußere, scheinbar verschiedene Erscheinungsformen der Einen Gottheit sind, nur verschiedene Benennungen, denen nicht eine Wirklichkeit von verschiedenen Personen entspricht, das gestaltet sich bei Hippolytus zu scharf abgegrenzten, unterschiedenen und einander untergeordneten Personen. Man kann nicht läugnen, daß, wenn Hippolytus mit seiner Lehre anscheinend in einer größern Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Glauben blieb, Sabellius dagegen nach einer andern Seite weit tiefer das Wesen der Gottheit erfaßt hat, mit seinem Satze: die Weltschöpfung bringt in Gott keine

Digitized by Google

Veränderung hervor; er ist, was er ist, wesentlich und an sich, mit oder ohne Welt. Selbst dem Gnosticismus stand Hippolytus nicht allzu fern. Nach seiner Theorie ist es zwar nur Eine Dynamis, der Logos, welche aus der Totalität des göttlichen Wesens sich abzweigt; aber offenbar ist ihm dabei nur die Lehre der hl. Schrift und die Auctorität seines Lehrers Irenäus maßgebend gewesen, um ihn vor gröberen Verirrungen zu bewahren. Konnte er nicht auch nach der Weise der Gnostiker diese Eine Dynamis noch in mehrere zerlegen, in einen *νοῦς*, in eine *φρόνησις*, *θέλησις*, *ζωὴ*, *σοφία* u. s. w.? und konnte er so nicht auch, statt jener Einen Kraft, eine Vielheit von Kräften aus der Gottheit sich stufenweise entwickeln lassen? Mit seiner Grundanschauung war das gewiß nicht im Widerspruch.

9. Tertullian und sein Verhältniß zur römischen Kirche im Allgemeinen.

Der Bundesgenosse des Hippolytus in seiner Polemik gegen die römische Kirche ist der Afrikaner Tertullian gewesen. Es ist merkwürdig, daß man auf dieses Verhältniß beider Männer nicht schon längst aufmerksamer gewesen ist. Vergleicht man nämlich ihre beiderseitigen Lehren von Gott, so zeigt sich darin eine so große Verwandtschaft, daß nur die Wahl bleibt, Tertullians Lehre aus Hippolytus, oder die des Hippolytus aus Tertullian abzuleiten. Diese nahe Verwandtschaft ist längst bemerkt. Schon Alb. Fabricius, der erste Herausgeber von Hippolyts Schrift gegen Noetus im griechischen Urtext, hat wiederholt in den Anmerkungen auf das Zusammentreffen beider Männer in ihrer Trinitätslehre aufmerksam gemacht. Das Gleiche that im vorigen Jahrhundert auch schon Beausobre. Um auf die neueste Zeit zu kommen, so bemerkt Kuhn (Dogmatik II. 180), daß Hippolytus überhaupt viel Aehnliches mit Tertullian habe. Besonders fiel die Aehnlichkeit im Sprachgebrauche auf. Um so mehr befremdet, daß man nicht längst dieses Verwandtschaftsverhältniß genauer untersucht hat. In neuester Zeit, seit Entdeckung der Philosophumena, wurde sogar noch weit mehr constatirt, daß nämlich auch die von Tertullian bekämpften Monarchianer eine große Aehnlichkeit mit den von Hippolytus angegriffenen römischen Monarchianern haben. So sagt Döllinger (Hippolytus, S. 240): Praxeas hat in Bezug auf das Leiden (Christi) denselben Ausdruck gebraucht (wie Kallistus, nämlich compassus est pater filio, Tert. adv. Prax. c. 29; Kallistus:

Digitized by Google

συμπεπονθέναι); bei ihm hat er aber einen ganz andern Sinn; denn bei ihm ist Gott nur durch den Leib, oder die menschliche Substanz Sohn; der Vater hat mit dem Sohne gelitten, heißt also hier nur: das Leiden, welches zunächst den menschlichen Leib getroffen, hat auch die diesen Leib beseelende Gottheit erreicht, — als wenn nicht gerade dasselbe auch die Lehre des Kallistus gewesen wäre, nach der Auslegung, welche Hippolytus von ihr gibt. Den Fingerzeig, welcher hierin liegt, die Lehre der von Tertullian bestrittenen Monarchianer mit der Lehre der römischen zu vergleichen, hat Döllinger dabei ganz übersehen. Das Gleiche hat auch Baur gethan, ungeachtet er die Verwandtschaft der Monarchianer des Tertullian mit den römischen Monarchianern des Hippolytus noch weit genauer erkannt hat. Er sagt: „vergleichen wir die Lehre des Praxeas, wie sie Tertullian darstellt, mit demjenigen, was der Verfasser der Philosophumena als Lehre des Kallistus angibt, welcher als Schüler des Kleomenes und Noetus (?) unter dem römischen Bischof Zephyrinus auftrat, so ist die Lehre Beider ganz dieselbe“ [1].

Also Tertullians Lehre ist genau dieselbe, wie die des Hippolytus; die Gegner, die er bestreitet, tragen genau dieselbe Lehre vor, wie die Gegner des Hippolytus. Ich glaube, diese nahen Berührungen zwischen beiden Männern und ihren Gegnern hätten schon längst dazu auffordern müssen, die Frage zu untersuchen, ob nicht ein wirklicher geschichtlicher Zusammenhang zwischen Beiden vorhanden, oder, um es kurz zu sagen, ob nicht auch Tertullian in den Kampf des Hippolytus gegen die römische Kirche verflochten gewesen sei.

Noch durch einen andern Umstand wurde eine Untersuchung dieser Art nahe gelegt. Hieronymus sagt bekanntlich, Tertullian sei, nachdem er bis zur Mitte seines Lebens Presbyter der Kirche gewesen, durch die rücksichtslose Behandlung des römischen Klerus zum Abfall von der Kirche bewogen worden. Man hat darin eine Uebertreibung des Hieronymus, eine bittere Bemerkung gegen den römischen Klerus sehen wollen, zu welcher dieser Kirchenvater mehr durch die Erinnerung an die eigenen in Rom erfahrenen Unbilden veranlaßt worden sei, als durch eine wirklich zu Grunde liegende geschichtliche Thatsache. Diese Muthmaßung ist außerordentlich oberflächlich. Ist denn nicht in Tertullians Schriften selbst ein solcher Umschwung der Gesinnung unzweifelhaft bezeugt? Hat denn nicht derselbe Tertullian, der in früherer Zeit

[1] Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte, S. 310.

Digitized by Google

mit solcher schwunghaften Begeisterung von der römischen Kirche geredet und sie glücklich gepriesen hatte, daß sie unter allen apostolischen Kirchen durch die Anwesenheit und das Leiden der drei vorzüglichsten Apostel geheiligt worden sei, später mit allen Waffen des feindseligsten Spottes in seinen Schriften de pudicitia und jejunio eben dieselbe römische Kirche angegriffen und einen wahren Vernichtungskrieg gegen sie geführt? Woher dieser Umschwung? Und ist er nicht auch hier ein Gesinnungsgenosse des Hippolytus gewesen? Der behutsame Hippolytus ging freilich nicht so weit, wie der ungestüme, vor keiner Consequenz aus einem einmal angenommenen Princip zurückbebende Tertullian; Hippolytus wurde nicht Montanist, lehrte nicht die Ungültigkeit der Ketzertaufe; aber in der Frage hinsichtlich der Vergebung schwerer Sünden, in der strengen Auffassung der Disciplin, in den Ansichten über die Ehe stimmen sie entweder vollkommen überein, oder kommen einander doch sehr nahe. Was aber die Hauptsache ist, in ihrer Ansicht von dem Wesen der Kirche, in welcher alle eben aufgeführten Lehrmeinungen eigentlich wie in einem Mittelpunkte zusammentreffen, herrscht zwischen beiden der vollste Einklang. Endlich deutet Tertullian selbst die nähern Umstände an, unter welchen sein Bruch mit der römischen Kirche erfolgt ist. Es sind die Verhandlungen, welche zu seiner Zeit über den Montanismus in Rom gepflogen wurden. Nicht selten hat man die Meinung aufgestellt, daß jener dem Montanismus günstige Papst Eleutherius gewesen, — eine ganz unbegründete Annahme, die ohnehin zur Chronologie im Leben Tertullians so gut wie gar nicht paßt. Man müßte annehmen, daß Tertullian nach jenen Verhandlungen noch eine ganze Reihe von Jahren in der Kirche geblieben sei, während welcher er, von dem Apologeticus, seinem frühesten Werke, angefangen, die große Zahl seiner katholischen Schriften ausarbeitete. Ein solches Zaudern paßt schlecht zu einem so feurigen Charakter, wie Tertullian, der, wenn er auch nur ganz allgemein sagt, er sei nach jenen Verhandlungen zum Montanismus übergetreten, gewiß nicht noch Jahre lang damit gesäumt und gezögert hat. Es stimmt diese Annahme außerdem nicht mit den anderweitig bekannten chronologischen Daten. Als der Montanismus in Rom zur Sprache kam, wurde gleichzeitig auch durch Praxeas der Patripassianismus in Rom auf die Bahn gebracht. Es geschah das, wie wir von Hippolytus wissen, unter dem Pontificate des Zephyrinus. Freilich sagt Hippolytus, Epigonus habe zuerst diese Irrlehre in Rom eingeschwärzt, während Tertullian den Praxeas nennt; aber die Lösung der Schwierigkeit, welche

Digitized by Google

Döllinger gegeben hat, daß nämlich Praxeas schon vor Epigonus flüchtig diese Häresie in Rom verbreitet habe, ist doch nur ein Nothbehelf und widerspricht der Schilderung des Einflusses, welchen Praxeas in Rom ausgeübt hat. Bei Tertullian erscheint Praxeas als der eigentliche Begründer und Träger des Patripassianismus in Rom; er hat hier eine dauernde Veränderung hervorgebracht, hat den Parakleten vertrieben und den Vater gekreuzigt, d. h. er hat ein für allemal die Möglichkeit, den Montanismus in Rom zu Ehren zu bringen, abgeschnitten und gleichzeitig eben so entschieden die römische Kirche in die patripassianische Richtung gestürzt. Da kann von einer flüchtig vorübergehenden Erscheinung des Praxeas nicht die Rede sein, und obschon Tertullian sagt, nach dem Widerrufe des Praxeas habe lange Stille über den Patripassianismus geherrscht, so betont er doch auch, daß trotzdem im Geheimen dieses Unkraut um sich gegriffen habe und endlich in voller Kraft wieder aufgeschossen sei, was ganz übereinstimmt mit dem schleichenden Fortgang dieser Händel unter dem Pontificate des Zephyrinus bis zur Erhebung des Kallistus, wo der Zwiespalt erst vollständig zum Ausbruch kam. Ferner paßt die Schilderung, welche Hippolytus von den geistigen Fähigkeiten des Zephyrinus gegeben hat, am besten zu dem Charakter des Papstes, unter welchem die Verhandlungen über den Montanismus in Rom gepflogen wurden. Dieser Papst, sagt Tertullian, war schon bereit, den Montanisten den Kirchenfrieden zu gewähren; da trat Praxeas auf, gab nähere Aufschlüsse über das Wesen der Sekte und machte vornehmlich geltend, daß schon frühere Päpste den Montanismus verworfen hätten. Wie könnte dieß jenem Papste entgangen sein? Nur, wenn er ein Mann ohne wissenschaftliche Bildung, ohne Kenntniß der frühern Literatur, ohne Selbständigkeit, ohne scharfen, durchdringenden Verstand, ohne Kunde der frühern kirchlichen Beschlüsse, mit einem Worte, wenn er ein Papst war, wie Hippolytus den Zephyrinus schildert. Gleichzeitig ist dann auch die Frage nach dem Verhältniß des Vaters und des Sohnes, die Frage nach der οἰκονομία, verhandelt worden. Sollten diese Frage und die montanistischen Verhandlungen ohne allen Zusammenhang gewesen sein? Bei Tertullian gewiß nicht. Tertullian versucht es nicht, irgend einen Theil der montanistischen Disciplin in ihrer Abweichung von der katholischen Kirche zu rechtfertigen, ohne dabei, und zwar immer mit dem größten Nachdruck, auf seine Lehre von der οἰκονομία, nämlich auf die besondere οἰκονομία des hl. Geistes neben der des Sohnes, zurückzukommen. Gerade so, wie er im

Digitized by Google

Ganzen und Großen seine montanistische Anschauung auf, den Begriff der οἰκονομία gründet, verfährt er auch bei jedem einzelnen Theile derselben. Was aber so den wissenschaftlichen Kern seiner montanistischen Grundanschauung bildet, sollte das nicht gleich anfangs zur Vertheidigung des Montanismus in Rom von ihm auf das Stärkste hervorgehoben worden sein, namentlich wenn sein Gegner (Praxeas) die schlechthin entgegengesetzte Anschauung von der absoluten Einheit Gottes geltend machte und damit das Fundament, auf welches Tertullians Vertheidigung des Montanismus sich stützte, zu zerstören drohte? Ferner: ohne Zweifel hielt sich Tertullian damals in Rom auf; aber in welcher Eigenschaft? Tertullian war Presbyter, freilich an welcher Kirche? das wird uns eben so wenig von ihm selbst gesagt, als Hippolytus von sich berichtet, wo er Bischof gewesen sei. Wenn aber Eusebius (h. e. II. 2) den Tertullian zu den speciell römischen Schriftstellern zählt, dann dürfen wir, was außerdem auch durch den Zusammenhang bei Hieronymus nahe gelegt wird, nicht zweifeln, er sei Presbyter in Rom gewesen. Als solcher betheiligte er sich an den Verhandlungen über den Montanismus unter Papst Zephyrinus, und da er mit seiner Ansicht nicht durchdrang, fiel er von der Kirche ab, oder, wie Hieronymus sagt, wurde er dazu durch die rohe Behandlung von Seite des römischen Klerus getrieben, gerade so, wie auch Hippolytus als ein solches Opfer sich hinstellt. Endlich leidet es kaum einen Zweifel, daß das früher besprochene Bußedict des Zephyrinus gegen die Montanisten gerichtet war. Wir dürfen es wohl als die Frucht jener Unterhandlungen, als das Manifest betrachten, welches Zephyrinus gegen die montanistische Bußdisciplin erließ, und andererseits ist Tertullians Schrift gegen dieses Bußedict mit ihrem Grimm, ihrem Spott und ihrer maßlosen Bitterkeit ganz so beschaffen, daß sie wohl als feierlicher Absagebrief an die römische Kirche gelten mag. Er selbst deutet darin (c. 1) an, daß er den Verhandlungen, welche dem Bußedicte in Rom vorhergingen, nicht fern gestanden habe [1].

[1] De pud. c. 1. Erit igitur et hic adversus psychicos — die Katholiken — titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes eos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectant. Dann fährt Tertullian fort, sich gegen diese levitas, gegen den Leichtsinn, welcher ihm wegen seines Austrittes aus der Kirche von der Gegenseite vorgeworfen war, zu vertheidigen. Man sieht daraus deutlich, daß der Bruch mit der römischen Kirche noch ganz frisch war. Von Anhängern der römischen Kirche war er darüber des Leichtsinns beschuldigt worden; er meint,

Digitized by Google

In all' diesen Dingen muß Tertullian bis zu einem gewissen Grade den Hippolytus zum Bundesgenossen gehabt haben; in den Fragen der Disciplin zum großen Theil, in der Lehre von der οἰκονομία so gut wie ganz. Aber um so auffallender ist, daß Hippolytus von diesen Verhandlungen auch nicht mit einem Worte redet und namentlich sein eigenes Verhältniß zu denselben durch keine, wenn auch noch so leise und vorsichtige Bemerkung aufhellt. Ebenso befremdet, daß er von Praxeas nichts berichtet, welcher doch ihm eben so entschieden, wie dem Tertullian entgegengetreten sein mußte. Hippolytus hat hier offenbar Manches verschwiegen, und schon im Voraus läßt sich annehmen, daß er überhaupt in seiner Darstellung der Zustände unter Zephyrinus alles vermied, was für sein eigenes späteres Auftreten als Gegenbischof des Kallistus ungünstig sein mußte. Dahin gehört vor Allem sein früheres Bündniß mit einem bekannten, in Rom von allen Seiten verworfenen Schismatiker, wie Tertullian. Offen bekennen, daß er mit diesem Manne unter Zephyrinus zusammengestanden, hieß seiner ganzen Sache den Todesstoß geben. Daß aber Hippolytus Manches aus der Zeit des Zephyrinus verschwieg, ist gewiß; redet er doch unter Anderm auch nicht von dem Bußedicte dieses Papstes gegen die Montanisten, ungeachtet er mit demselben gewiß nicht einverstanden war, und bei seiner Opposition gegen Kallistus, der doch die Bußdisciplin seines Vorgängers nur consequent weiterbildete, naheliegenden Anlaß dazu gehabt hätte.

Doch die befriedigende Erörterung dieser Fragen müssen wir aufschieben, bis wir zuvor Tertullians Lehre von Gott und sein Verhältniß zu den Monarchianern genauer erkannt haben. Mit dem Resultat dieser Untersuchung hängt die Lösung obiger Schwierigkeiten auf das Innigste zusammen.

10. Die Gegner Tertullians.

Tertullians Schrift gegen Praxeas ist eine Vertheidigung seiner Lehre als der ächt kirchlichen und eine Antwort auf die mancherlei Verdächti-

daß er einen höhern Fortschritt im Christenthum gemacht habe. Tertullian selbst nennt als Ursache seines Bruches mit der römischen Kirche die montanistische Frage (adv. Prax. 1). Ohne Zweifel hängt also das Bußedict des Zephyrinus mit der Verwerfung des Montanismus in Rom zusammen. Die Friedensbriefe für die Montanisten, sagt Tertullian adv. Prax. 1, waren anfänglich schon wirklich, oder doch so gut wie wirklich ausgefertigt: da kam Praxeas, und statt der Friedensbriefe erließ der Papst ein antimontanistisches Bußedict. Die Wiederaufnahme der schweren Sünder wird eben der Hauptpunkt in den Verhandlungen zu Rom gewesen sein.

Digitized by Google

gungen derselben, mit einer scharfen Polemik gegen patripassianische Monarchianer, zu deren Widerlegung ganz besonders seine Lehrform dienen soll. Diese Gegner müssen wir zunächst näher in's Auge fassen.

Als den Verbreiter und Träger der patripassianischen Irrlehre in Rom und im Abendlande nennt Tertullian den Praxeas. Er hat in Rom zwei Geschäfte des Teufels ausgerichtet: den Parakleten verbannt und den Vater gekreuzigt. Bei dem ersten hat es sein Bewenden gehabt; der Papst hat den Montanismus nicht anerkannt. Aber die zweite Irrlehre, der Patripassianismus, ist entlarvt, Praxeas hat widerrufen und schriftlich Bürgschaft für seine Rechtgläubigkeit leisten müssen. Dann war diese Irrlehre lange Zeit wie verschollen. Aber im Geheimen wucherte sie fort und droht jetzt wieder offen das Haupt zu erheben. Mit andern Worten: Praxeas und eine kleine Anzahl Eingeweihter sind bewußte Vertreter des Patripassianismus. Von ihnen sind aber nach c. 3 die unbewußten Patripassianer wohl zu unterscheiden. Viele nämlich, welche in der Einfalt des Glaubens schlafen, halten arglos die Lehre von der Monarchie, welche Praxeas für die allein wahre ausgibt, auch in Wirklichkeit für die wahre. Es sind das die Einfältigen, um nicht zu sagen die ganz Unverständigen und Geistesschwachen (idiotae), d. h. in der Regel die Mehrzahl der Gläubigen. Sie halten sich in ihrer Einfalt an die Glaubensregel, und für sie ist deßwegen die Hauptsache der Glaube an den Einen Gott. Darin besteht ihnen der Unterschied des Christenthums von dem polytheistischen Heidenthum. Schon bei dem bloßen Worte οἰκονομία (welches die innere Entfaltung des göttlichen Wesens zu einer Dreiheit von Personen bezeichnet) empfinden sie ein geheimes Grauen. Sie können nicht begreifen, daß man zwar an die Einheit Gottes, aber mit ihr zugleich auch an die οἰκονομία, an jene innere Wesensentfaltung Gottes glauben müsse. Bei der letztern argwöhnen sie eine Theilung der Einheit und erheben den Vorwurf, daß dadurch aus dem Einen Gotte zwei oder drei Götter gemacht werden (duos aut tres [sc. Deos] jactitant a nobis praedicari, c. 3). Ihr Schlagwort dagegen lautet: wir halten die Einheit fest, monarchiam tenemus, und dieses Fremdwort ist ihnen so geläufig, daß man meinen sollte, sie verstünden es eben so gut, als sie es leicht aussprechen können. Nun, für die Lateiner ist der Ausdruck Monarchie eben ein Fremdwort, mithin ein leerer Schall; aber selbst die Griechen wollen nicht einsehen, was mit der οἰκονομία, diesem Ausdruck ihrer eigenen Sprache, gelehrt sein solle. Solche Gläubige, will Tertullian sagen, behelfen sich

Digitized by Google

mit Schlagwörtern, als ob überall damit etwas ausgerichtet wäre. Die Einheitslehre, auf die Spitze getrieben und unrichtig verstanden, kann eben so gut Häresie werden, als die Dreiheitslehre, richtig erwogen, die volle Wahrheit zum Inhalt hat, und es ist daher weit gefehlt, wenn man uns ohne Weiteres wegen der *οἰκονομία* Ditheismus oder Tritheismus vorwirft, von sich selbst aber das stolze Bewußtsein hegt, Verehrer des Einen Gottes zu sein.

Offenbar unterscheidet hier Tertullian zwei Klassen von Gegnern: bewußte und unbewußte Patripassianer. Daß die erstern wirkliche Häretiker sind, daran ist nicht zu zweifeln; sind es auch die letztern? Nach der gewöhnlichen Annahme allerdings. Neander, und eine ganze Reihe von Gelehrten ist ihm hierin blindlings gefolgt, hat auf diese Schilderung Tertullians sogar seine Eintheilung der Monarchianer in rationalistische (Theodotus und die Artemoniten) und christlich-gläubige, „solche, die in Christus unvergleichlich mehr sahen, als jene," begründet [1]. Es ist merkwürdig, wie Neander eine so ganz moderne, eine so ganz der Schleiermacher'schen Theologie entnommene Unterscheidung in die alte Kirchengeschichte hat übertragen können, und noch merkwürdiger, daß so Viele unbedenklich ihre Zustimmung dazu gegeben haben. Würde wohl ein Mann, wie Tertullian, solche Christen, welche den Einen Gott, den Vater selbst Mensch werden und am Kreuze sterben ließen, trotz aller ihrer Gläubigkeit und ihrer Ueberzeugung von der Gottheit Christi nur schlecht unterrichtete oder keiner tiefern Auffassung fähige „Gläubige" genannt haben? Man braucht nur diese Frage zu stellen, um sogleich die obige Behauptung als gänzlich unbegründet fallen zu lassen. Die von Tertullian erwähnten Gläubigen sind wirklich Gläubige, Menschen, welche einfach nach der Glaubensregel an der Einheit Gottes festhalten, ohne einen klaren Begriff von ihr zu haben, die nicht wissen, daß mit dieser Einheit recht gut die Lehre von der Wesensentfaltung Gottes zu vereinigen ist, oder daß sie, falsch verstanden, zur patripassianischen Irrlehre führt. Will man ihnen nun aber diese Unklarheit nehmen und sie belehren, daß auf kirchlichem Standpunkte die Lehre von der Einheit Gottes nothwendig die Lehre von der Wesensentfaltung in sich schließe, dann werden sie irre, dann wollen sie nicht folgen und meinen, daß man ihnen statt des Monotheismus einen Ditheismus oder Tritheismus, ein neues Heidenthum aufdrängen wolle. Sie machen dann ihren einfachen Glauben gegen diese

[1] Dogmengeschichte I. 159.

Digitized by Google

wissenschaftliche Entwicklung und begriffliche Darstellung desselben geltend und rufen aus: „trotz aller dieser Theorien bleiben wir doch bei unserm frühern Glauben an die Einheit Gottes, wie er in der regula fidei steht.“ Sie sind geistig zu sehr beschränkt, um den vollen Glauben erfassen zu können.

Wir sehen daraus, daß die Trinitätslehre, welche Tertullian vortrug, vielfach bei den Gläubigen, bei den Anhängern der Kirchenlehre auf Widerspruch stieß, und zwar im Abendlande so gut, wie in der griechischen Kirche, wahrscheinlich in Kleinasien. Schon das bloße Wort *οἰκονομία* erschreckte sie; es reichte allein hin, ihnen alles Vertrauen zu seiner Lehre zu benehmen. Wie haben wir uns diesen Umstand zu erklären?

Gewöhnlich hält man den Ausdruck *οἰκονομία* für eine Eigenthümlichkeit in dem theologischen Sprachgebrauche des Tatian, Hippolytus und Tertullian. Aber erwägt man etwas genauer, was der Letztere namentlich unter demselben versteht, so erhellt sogleich, daß dieser Sprachgebrauch ein viel weiterer und ausgedehnterer gewesen sein müsse. An Einen Gott, sagt Tertullian c. 2, müssen wir glauben, aber auch an seine *οἰκονομία*, an die Gesammtheit seiner Offenbarungen nach außen, wie sie hinsichtlich der drei göttlichen Personen in der erweiterten Taufformel, dem apostolischen Symbolum, einzeln auseinander gelegt sind. Wir würden sagen: wir müssen Gott erkennen erstens, wie er an sich ist, und zweitens, wie er sich in seinem Verhältnisse zur Welt darstellt. Genau dieselbe Unterscheidung ist nun der eigentliche Kern des Gnosticismus. Auch hier wird Gott betrachtet erstens an sich, in der absoluten Ruhe und Fülle seines Wesens, wo er die Grundlagen alles vielfachen und endlichen Seins noch in sich zurückhält; und zweitens in seiner Richtung auf die Welt, in sofern er höhere Geisterwesen aus sich entläßt als die ersten Glieder einer Entwicklungskette, welche in ihren letzten Gliedern bis zur irdischen und sichtbaren Welt herabreicht. Diese innere Theilung des anfangs einheitlichen göttlichen Wesens in eine rein göttliche und in eine endliche Substanz und die Entfaltung der letztern in eine abgestufte Vielheit von Wesenheiten, die das Universum ausmachen, ist es nun, was die Gnostiker ebenfalls *οἰκονομία* genannt haben. In ihrem Sprachgebrauch bezeichnet daher dieser Ausdruck nicht bloß eine vereinzelte gnostische Anschauung, sondern das ganze Wesen dieser Systeme; ihr Kern und Grundgedanke ist in diesem einen Worte concentrirt. Die ganze Emanationslehre, die ganze Stufenleiter der Wesen, vom ersten und vollkommensten bis zum letzten und schwächsten herab, die ganze

Digitized by Google

phantastische Mannigfaltigkeit der Mittelwesen zwischen Gott und Welt ist in diesem Einen Ausdrucke zusammengefaßt. Daher nun aber auch das Entsetzen, welches die abgesagten Feinde jener üppig wuchernden Phantastik und ihrer Auswüchse in den gnostischen Systemen ergriff, sobald nur das Wort *οἰκονομία* genannt wurde. Das Schreckbild der gnostischen Emanationslehre mit allen ihren Willkürlichkeiten und Ausschreitungen stand ihnen sofort vor der Seele, wenn Einer nur von der *οἰκονομία* zu reden anfing. Gegen solche Theorien verwahrten sie sich auf das Feierlichste. Sie zogen sich dafür auf den festen Boden des kirchlichen Glaubens, der **regula fidei**, zurück und vertheidigten ihn auf das Entschlossenste gegen jedes neue Eindringen einer verderblichen, die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung auflösenden Speculation. Jedem Versuch, ihnen die Emanationslehre oder eine ihr ähnliche Theorie von Gott aufzudrängen, traten sie mit der festen Erklärung entgegen: wir halten die Einheit Gottes fest, unbekümmert um alle Träumereien einer sogenannten Wissenschaft. Und wenn man sie darum, was sie gewiß nicht waren, zu Feinden aller Wissenschaft überhaupt machen wollte und ihnen vorhielt, daß sie jeder wissenschaftlichen Durchbildung des Glaubensinhaltes abhold seien; wenn man sie einfältige, geistesschwache, stumpfsinnige Eiferer schalt, so erwiederten sie ganz gelassen mit den Worten des Apostels: gerade das Thörichte in der Welt hat Gott erwählt, um das Weise zu beschämen (**stulta mundi elegit, ut confundat sapientia, c. 11**).

So ablehnend verhielten sich nun auch jene Gläubigen gegen die Theorie Tertullians, gegen seine Lehre von der *οἰκονομία*. Schon der Ausdruck selbst war ihnen anstößig, weil sie darin entweder Gnosticismus geradezu, oder wenigstens eine demselben verwandte Anschauungsweise witterten. Und daß dem so gewesen sei, darüber gibt uns Tertullian selbst den klarsten Aufschluß. Der erste Theil seiner Schrift von cap. 3 bis 11 ist nichts als eine consequent durchgeführte Vertheidigung seiner Lehre gegen den Vorwurf eines Ditheismus in der Weise eines Valentinus oder Marcion.

Tertullian selbst kann nicht läugnen, daß seine Lehre von der *οἰκονομία* ihrem äußern Wortlaute nach der gnostischen ähnlich sei. Das gebe nun ängstlichen oder boshaften Gemüthern sogleich Anlaß, über Gnosticismus zu schreien. Sage ich, der Vater ist ein Anderer (**alius**), der Sohn ist ein Anderer und der hl. Geist ist ein Anderer, so nimmt das sofort jeder Schwachkopf oder jeder Boshafte in einem übeln Sinne,

Digitized by Google

als solle damit eine Verschiedenheit und eine Trennung der drei göttlichen Personen gelehrt werden [1]. Aber er bemerkt dagegen, daß er sich einer solchen Ausdrucksweise nothgedrungen bedienen müsse, um den Patripassianern gegenüber recht scharf Vater und Sohn zu unterscheiden. Indessen so ganz unwissend und geistesschwach müssen doch seine Gegner nicht gewesen sein, was wir aus der Art und Weise ersehen, wie sie Kap. 8 seine Theorie vom Ursprunge des Sohnes aus dem Vater und seine demgemäß gestaltete Ansicht von der Monarchie Gottes angriffen, indem sie ihn beschuldigten, er lehre ähnlich wie Valentinus, er lasse nämlich den Sohn auf ähnliche Weise entstehen, wie jener seine Aeonen, auf dem Wege der Emanation, und leite einen Aeon von dem andern ab. Daß dieser Vorwurf ernstlich gemacht wurde, sehen wir aus der Vertheidigung Tertullians. An dem Ausdruck προβολή, um den Ursprung des Sohnes aus dem Vater zu bezeichnen, darf man sich, sagt er, nicht stoßen. Desselben bedient sich wohl auch die Häresie (Gnosticismus); aber sie hat ihn von der Wahrheit empfangen und in ihrem Sinne umgedeutet. Der rechte kirchliche Gebrauch ist damit nicht ausgeschlossen. Man solle den durchgreifenden Unterschied des Sinnes beachten, in welchem er solche an den Gnosticismus erinnernde Ausdrücke gebrauche. Der Aeon Weisheit (σοφία) bei Valentinus erkennt den Vater nicht; nach unserer Lehre erkennt der Sohn (d. h. die zur Person gewordene Weisheit Gottes) allein den Vater und offenbart ihn. Jener Aeon folgt dem dunkeln Triebe seiner eigenen Natur, wenn er vor Sehnsucht nach Erkenntniß des Vaters beinahe vergeht, sich losreißt aus der Aeonenreihe und (eigenmächtig) Grund der Weltbildung wird; der Sohn vollzieht nicht seinen eigenen Willen, sondern den Willen des Vaters. Jener Aeon ist vom Vater getrennt und weit von ihm entfernt; der Logos dagegen ist stets im Vater, niemals von ihm getrennt und ein anderes Wesen (alius). Wenn er also den Sohn alius nenne, so habe das einen ganz andern Sinn, als bei Valentinus. Nach seiner Lehre sei der Sohn vom Vater hervorgebracht, aber nicht getrennt (prolatus, non separatus), in dem Sinne, wie von der Wurzel die Staude, von der Quelle der Fluß, von der Sonne der Strahl hervorgebracht werde. So wenig hier Ursache und Wirkung sich trennen lassen, so wenig gehe dieß auch bei Gott und seinem Logos. In dem Sinne dieser Analogien nenne er

[1] Male accepit idiotes quisque aut perversus, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protendat, patris et filii et spiritus, c. 9.

Digitized by Google

Gott und sein Wort zwei und füge er als Dritten den hl. Geist hinzu (der vom Vater durch den Sohn seinen Ursprung hat). So geht vom Vater eine Trinität in verschiedenen Stufen (gradus) aus, aber diese Stufen hängen zusammen, sind verbunden (connexi) und stehen der Monarchie nicht im Wege. Mit andern Worten: Tertullian will nicht gnostischen, valentinianischen Ditheismus (oder Tritheismus) lehren, sondern wie das Christenthum die Monarchie Gottes, nur vollkommen im wissenschaftlichen Begriffe, entfaltet (c. 8).

Tertullian gibt hier allerdings bemerkenswerthe Unterschiede an, wornach sich seine Lehre von der Zweiheit des Vaters und Sohnes wesentlich anders gestaltet, als der gnostische Ditheismus. Wir sehen aber auch daraus, daß er keine andere Art des Ditheismus kannte, als den groben Ditheismus der Gnostiker, oder allgemeiner, den heidnischen Polytheismus. Er spricht sich darüber selbst mit aller wünschenswerthen Klarheit aus (c. 3). Nur da, meint er, finde sich Ditheismus oder Polytheismus, wo auch eine zweite, oder mehrere für sich bestehende, getrennte Welten, mit eigenen, einander widerstrebenden Göttern angenommen werden, gegen die christliche Lehre, daß nur Ein Gott sei und dieser nur Ein Universum geschaffen habe; er finde sich also nur bei Marcion oder Männern wie Valentinus und Prodicus. Aber es ist die Frage, ob es nicht auch einen feinern Ditheismus gebe, der zwar nicht in einen so augenscheinlichen Widerspruch mit der Kirchenlehre verfällt, wie der Gnosticismus, aber dennoch durch zu weit greifende Unterscheidung des Sohnes vom Vater die Einheit Gottes beeinträchtigt und jedenfalls diesen Begriff verletzt? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, den Begriff, welchen Tertullian von der Monarchie aufgestellt hat, vergleichen mit dem Begriffe, welchen seine Gegner, die Gläubigen, die Anhänger und Vertreter der Kirchenlehre, davon hegten.

Mit aller Schärfe, wie man sie an einem so gewandten Dialektiker, wie Tertullian, gewohnt ist, hat er sich selbst über seine Auffassung dieses Begriffes erklärt (c. 3). Monarchie, sagt er, ist zunächst die persönliche Herrschaft eines Einzelnen, ein singulare et unicum imperium. In diesem Begriffe liege aber nicht, daß dieser Eine Machthaber, weil er Einer sei, keinen Sohn habe, oder nicht sich selbst einen Sohn geschaffen habe, oder nicht durch beliebige Werkzeuge seine Alleinherrschaft ausübe. Ja, ich behaupte, sagt er, keine Monarchie ist so sehr die persönliche Herrschaft eines Einzigen, daß er sie nicht durch andere, in nächster Nähe stehende Personen, die er selbst zu seinem Dienste sich erkoren,

Digitized by Google

ausübte. Hat gar der Alleinherrscher einen Sohn, so ist es nicht gleich eine Theilung und Vernichtung der Monarchie, wenn dieser Sohn zur Theilnahme an der Herrschaft berufen wird; sie bleibt auch jetzt noch in der Hauptsache Herrschaft dessen, von dem sie dem Sohne mitgetheilt ist. Beide Personen, beide Inhaber der Macht sind wie eine einzige Person. So kann Monarchie bei einer Zweiheit, ja bei einer unendlichen Vielheit von Personen bestehen, wie z. B. auch die Monarchie Gottes nicht aufhört, ungeachtet sie durch Tausende von Engeln ausgeübt wird. Wenn nun in diesem Falle die Monarchie Gottes nicht vernichtet wird, wie kann man dann sagen, Gott leide eine Trennung und Zertheilung im Sohn und hl. Geiste, die an zweiter und dritter Stelle stehen und in einem so hohen Grade der Substanz des Vaters theilhaftig sind? Kann das, was dem Vater so nahe steht und zum Wesen der Monarchie gehört, Zerstörung derselben sein? Der Sohn, wird diese Gedankenreihe im vierten Kapitel fortgesetzt, ist nicht ein Gott fremdes (und darum entgegengesetztes und feindliches) Wesen (wie der Demiurg der Gnostiker). Er stammt aus der Substanz des Vaters, thut nichts ohne den Willen des Vaters, von dem er alle Macht empfangen hat. Ihm hat der Vater die Herrschaft über die Welt übergeben, aber der Sohn wird sie einst dem Vater zurückerstatten. Die Monarchie Gottes hat demnach niemals aufgehört; sie besteht noch, auch nachdem der Sohn die Herrschaft über die Welt erhalten hat, und wird in ursprünglicher Reinheit als Herrschaft des Vaters auch über den Sohn am Ende der Zeiten wieder hergestellt. Monarchie und Trinität sind daher nicht zwei einander widersprechende Begriffe. Denn was vom Sohne und seinem Verhältnisse zum Vater gilt, gilt auch vom hl. Geiste, der durch den Sohn vom Vater ausgeht. Es folgt aber aus dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater, et patrem et filium duos esse (c. 4).

Wir haben die Bestimmungen Tertullians über den Begriff der Monarchie Gottes in ihrer ganzen Ausführlichkeit gegeben. Wir brauchen kaum hinzuzusetzen, wie oberflächlich und sophistisch sie sind, wie wenig sie den eigentlichen Kern der Frage berühren. Trotz aller Schärfe tragen sie den Stempel der größten Einseitigkeit an sich. Tertullian bezieht den Begriff der Monarchie lediglich auf die Welt; hier ist seine Argumentation ganz richtig, aber auch ziemlich überflüssig. Steht Einer an der Spitze, der Alles leitet, und dessen Wille überall allein gilt, so ist es ganz gleichgültig, ob er selbst in eigener Person und allein diesen Willen auch vollziehe, oder ob er sich dazu einer zweiten untergeordneten

Digitized by Google

Person, oder beliebig vieler Personen und Werkzeuge bediene. Aber dann ist es auch eben so gleichgültig, welcher Art diese Personen seien, durch welche die Alleinherrschaft ausgeübt wird, wenn sie nur überhaupt dazu tauglich sind, ob es, um bei dem Bilde Tertullians stehen zu bleiben, durch einen Sohn und Thronerben oder durch beliebige Beamte, ob es, in der Anwendung auf Gott, durch seinen Sohn oder durch die Engel, ob es, denn selbst dieß ist nicht ausgeschlossen, durch das höchste Wesen selbst oder durch einen von ihm getrennten Demiurgen geschehe. Wenn in diesem Sinne seine gläubigen Gegner den Einwand erhoben hätten, durch seine Lehre vom Verhältniß des Sohnes zum Vater zerstöre er die Monarchie Gottes, so wäre dieß ganz thöricht und lächerlich gewesen. Doch sehen wir vorläufig von ihnen ab und fragen wir, ob Tertullian an sich den Begriff der Einheit Gottes erschöpfend dargelegt habe. Niemand wird das behaupten wollen. Tertullian bringt seinen Begriff der Monarchie Gottes nur dadurch zu Stande, daß er die absolute Ueberordnung des Vaters über den Sohn und hl. Geist behauptet. Die zweite und dritte Person kommt nicht neben den Vater zu stehen, sondern *unter* denselben. Mag er nun immerhin auch an der Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater festhalten, so erleichtert ihm das wohl die Durchführung seines Gedankens, daß mit dem Sohne nicht ein zweiter, getrennter und verschiedener Wille zur Herrschaft gelange, wie bei dem gnostischen Demiurgen; aber die Frage, wie Vater und Sohn sich an sich, ohne alle Rücksicht auf die Welt, verhalten, ist damit nicht gelöst. Nur in Beziehung auf die Welt hat Tertullian nachgewiesen, daß Vater und Sohn wohl zwei verschiedene Personen sind, daß aber dennoch nur Ein Wille von ihnen vollzogen und nur Eine Herrschaft von ihnen ausgeübt werde. Mit Einem Worte: höchstens gegen den gnostischen Ditheismus ist seine Argumentation treffend, wie denn auch seine Schlußbemerkung (c. 3) zeigt, daß er nur diesen vor Augen gehabt habe.

Seine Beweisführung ist dann aber auch sophistisch und erschlichen. Ihr Kern ist: einerlei, ob Gott der Vater ganz allein für sich die Weltherrschaft führe, oder sich dazu einer Vielheit von Werkzeugen bediene, seine Herrschaft bleibt immer Monarchie. Offenbar ist hier nur von einer Thätigkeit nach außen, in der Richtung auf die Welt, nicht aber von innern Verhältnissen in der Gottheit selbst die Rede. Diese an der Welt ausgeübte Thätigkeit, beweist Tertullian, ist doch in ihrem letzten Grunde nur Eine. Statt aber dieß, und nur dieß, zu folgern, springt er plötzlich von dieser *Thätigkeit* auf das *Wesen* Gottes über und be-

Digitized by Google

hauptet, Gott leide durch eine solche an den Sohn und hl. Geist geknüpfte Monarchie in der Einheit seines Wesens keine Einbuße, werde keiner Trennung und Zertheilung unterworfen [1]. Ueber das Verhältniß des Vaters und Sohnes an sich ist damit nicht im Mindesten etwas bestimmt. Die Frage: hat Gott auch ohne die Welt einen Sohn, und wenn dieß, wie verhalten sich Beide? ist nicht einmal berührt. Wenn aber Tertullian sagt, die Herrschaft Gottes über die Welt ist trotzdem, daß sie durch den Sohn, den hl. Geist und die Engel, durch diese Vielheit persönlicher Wesen, ausgeübt wird, Monarchie, so heißt das nichts Anderes, als die Person des Vaters steht absolut über Sohn und Geist und Engeln, sie sämmtlich sind ihm untergeordnet, und weil untergeordnet, stören sie seine Herrschaft nicht; kurz: sein Begriff der Monarchie setzt voraus, daß im absoluten Sinne nur Ein Gott in Einer Person sei. Erst wenn das Verhältniß Gottes zur Welt, die οἰκονομία in Betracht gezogen wird, erscheinen mehrere göttliche Personen, ohne allerdings der unbedingten Herrschaft des Vaters Eintrag zu thun.

Wie nun, wenn gerade hier die Kritik der Gläubigen einsetzte und Tertullian beschuldigte, er habe den Begriff der Monarchie nicht ganz und in seiner vollen Tiefe erfaßt; wenn sie sagten: Gott an sich, auch unabhängig von der Welt, ist Vater, Sohn und hl. Geist, und doch nur Ein Gott; wenn sie hinzufügten: wer aber die Einheit des Vaters und Sohnes nur in ihrer Thätigkeit in Bezug auf die Welt findet, weil der Sohn seinen Willen dem des Vaters unbedingt unterordnet, ist damit, auch wenn er den Sohn aus dem Wesen des Vaters hervorgehen läßt, noch lange nicht über den Ditheismus hinaus und hat noch immer nicht den Sohn völlig von der Stellung eines gnostischen Untergottes befreit: waren sie mit dieser Kritik im Unrecht? Urtheilte Kallistus über die Lehre des Hippolytus nicht ganz ebenso?

Ihre eigene Lehre mag gewesen sein, welche sie will, ihre Ausstellungen an der Lehre Tertullians waren jedenfalls begründet. Und hier fällt nun schwer in's Gewicht, daß dieser selbst nicht umhin kann, seine Gegner als „die Gläubigen", als die Anhänger und Vertreter der

[1] Adv. Prax. 3: Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur — — nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta mjlia virtutum (Geister) procuratur: quale est, ut deus divisionem et dispersionem pati videatur in filio et spiritu s., secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae patris, quas non patitur in tot angelorum numero?

Digitized by Google

Kirchenlehre zu bezeichnen. Er schmäht zwar über ihre Unwissenheit und Stumpfsinnigkeit, aber das ändert an der Sache nichts. Bei der Kirche, bei den Bischöfen und dem gläubigen Volke hatte seine Theorie keinen Anklang gefunden. Er wagt es nicht, seine Gegner, die ihm Ditheismus vorwerfen, geradezu Häretiker zu nennen. Das ist von großer Bedeutung. Er will damit sagen: sie stellen einen Begriff von der Einheit Gottes auf, welcher eigentlich, genau erwogen, zum Patripassianismus führt; aber sie sind zu einfältig, um diese gefährliche Klippe zu erkennen. Sie meinen nur an den Einen Gott zu glauben und ahnen nicht, daß sie damit alle Unterschiede in Gott, die reale Existenz der Personen vernichten. So sah Tertullian seine Widersacher an, und daraus erklärt sich hinlänglich, warum er im zweiten Theil seiner Schrift zwischen den unbewußten und den bewußten, consequenten Monarchianern keinen Unterschied macht; denn hier galt es, die monarchianische Lehre überhaupt zu widerlegen.

Daraus erhellt die *Möglichkeit*, daß die größere Zahl der von Tertullian so hitzig bekämpften Monarchianer gar keine Irrlehrer im Sinne des Patripassianismus waren, und diese Möglichkeit wird man gewiß nicht sofort ohne weitere Prüfung von der Hand weisen dürfen. Steht fest, daß die Lehre Tertullians vom Verhältniß des Sohnes zum Vater im Wesentlichen mit der des Hippolytus gleichlautend ist — und dieß dürfen wir vorläufig als zugestanden voraussetzen, zum Theil erhellt es aber auch schon aus dem Gesagten und wird sich in der Folge noch bestimmter ergeben —; steht fest, daß Hippolytus von seinem Standpunkte aus nicht bloß gegen den falschen Monarchiebegriff eines Noetus und Sabellius, sondern auch gegen den ächt kirchlichen des Kallistus sich erhob; steht fest, daß er die Lehre des Letztern im Wesentlichen mit der Irrlehre Jener identificirte: warum sollte Tertullian von demselben Standpunkte aus und in seiner Umgebung nicht dasselbe gethan haben? Mußte nicht auch ihm, nach seiner Auffassung und nach seinen Voraussetzungen, die kirchliche Lehre von der Monarchie und die patripassianische genau denselben Inhalt zu haben scheinen? Noch mehr! Genau so, wie Tertullian, unterscheidet auch Hippolytus. Als eigentlichen bewußten Irrlehrer stellt er auf kirchlicher Seite nur den Kallistus dar. Zephyrinus in seiner *Einfalt* und *Unwissenheit* ist gar nicht im Stande, die Schliche seines Freundes und Rathgebers zu durchschauen. Er nimmt die Irrlehre an und meint doch den wahren, reinen Glauben zu besitzen. Gerade so ist es auch bei Tertullian. Praxeas weiß allerdings, was er will; aber

Digitized by Google

die von ihm bethörten Gläubigen hängen seiner Lehre an, ohne das Häretische bei ihr zu bemerken.

Nun ist allerdings richtig, daß, wo Tertullian die eigenen Sätze der Gegner anführt, diese meistens ausgeprägt monarchianisch lauten; aber es entsteht jetzt auch ganz von selbst die Frage: ob Tertullian es nicht wie sein Gesinnungsgenosse in Rom gemacht und in die ächten Sätze seiner Gegner seine patripassianische Deutung hineingelegt habe? Er fälschte dabei allerdings die Lehre seiner Widersacher, aber er that es im guten Glauben, in keiner andern Absicht nämlich, als um den wahren Gehalt derselben recht klar und augenscheinlich darzulegen, gerade so wie Hippolytus es machte mit der Lehrformel des Kallistus.

Gesetzt nun, die Grundform der Lehre seiner Gegner wäre der Satz gewesen: Vater, Sohn und hl. Geist — oder da das Wesen des Letztern weniger in Betracht gezogen wurde — Vater und Sohn, diese Beiden, sind nicht zwei Götter, sondern Ein Gott; welche Deutung mußte Tertullian derselben geben? Wie sie ausfallen werde, können wir aus seinem Begriffe der Monarchie schon im Voraus ermessen. Er mußte sagen: der Eine Gott, wenn wir sein Verhältniß zur Welt ganz aus dem Spiel lassen, ist der Vater. Wer also behauptet, Vater und Sohn sind Ein Gott (d. h. der Vater im Sinne Tertullians), behauptet damit: der Sohn ist Vater und der Vater ist Sohn, d. h. er hebt den persönlichen Unterschied zwischen Beiden auf, Vater und Sohn sind ihm nur verschiedene Benennungen für die Eine göttliche Person.

Nicht genug. Beide Theile berufen sich auf die **regula fidei**. Von Tertullian ist dieß gewiß; auch von seinen Gegnern dürften wir es unbedenklich voraussetzen, auch wenn Tertullian es nicht c. 3 zugeständе. Gesetzt nun, die Gegner sagten: Vater und Sohn sind Ein Gott, der ***pater*** **omnipotens** der Glaubensregel, wie müßte Tertullian eine solche Erklärung aufnehmen? Eine Antwort ist kaum nöthig. Er mußte erwiedern: also wird ganz unverhohlen der Sohn mit dem Vater identificirt und selbst das offene Bekenntniß der Irrlehre nicht gescheut. Denn ihm ist der **pater omnipotens** gleichbedeutend mit dem Vater, der ersten Person in der Gottheit, während seine Gegner diesen Ausdruck auf das Verhältniß Gottes zur Welt bezogen und darin nur einen andern Ausdruck für Schöpfer erblickten.

Die einzige Frage kann nur noch sein, ob Tertullian wirklich von dem angedeuteten Standpunkte aus die Formeln seiner Gegner beurtheilte, ob er wirklich den an sich Einen Gott mit der Person des

Digitized by Google

Vaters habe zusammenfallen lassen. Oder vielmehr, es ist keine Frage. Die Kenner seiner Lehre haben dieß von jeher zugegeben. Es folgt dieß außerdem auch aus seinem Begriffe von der Monarchie und wird sogleich aus der weitern Entwicklung seiner Lehre deutlich erhellen. Endlich hat er selbst mit dürren Worten es ausgesprochen. Der Vater, sagt er z. B. c. 18, hört trotz des Sohnes nicht auf, der Eine Gott zu sein, für sich genommen nämlich, so oft er ohne den Sohn genannt wird. Ohne Sohn aber wird er genannt, wenn er als die erste Person besonders (als der Grund alles Uebrigen) hervorgehoben wird. Er muß vor dem Sohne genannt werden, weil der Vater früher erkannt wird und erst nach dem Vater (auch) vom Sohne die Rede ist. Also muß man sagen: Ein Gott Vater und außer ihm kein anderer (Gott) [1]. Mit andern Worten: vor dem Ursprung des Sohnes ist der Vater der Eine Gott im absoluten Sinne, und er hört auch nicht auf, dieß zu sein, wenn ihm der Sohn zur Seite tritt; auch jetzt bleibt der Vater noch der Eine Gott. Oder: so oft der Eine Gott genannt wird, ist damit der Vater, nicht der Sohn gemeint. Wer also sagt (das folgt unmittelbar daraus): Vater und Sohn sind der Eine Gott, muß, wenn er anders den eben aufgestellten Einheitsbegriff nicht verläugnen will, nothwendig der Meinung sein, daß Vater und Sohn nicht bloß dem Wesen, sondern auch der Person nach Ein und dasselbe sind[2].

---

[1] Non desinit esse, qui habet filium, ipse unicus, suo scilicet nomine, quotiens sine filio nominatur. Sine filio autem nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quae ante filii nomen erat proponenda, quia pater ante cognoscitur et post patrem filius nominatur. Igitur *unus Deus pater* et absque eo alius non est.

[2] Kuhn hat diese Seite an Tertullians Lehre sehr scharf hervorgehoben. In seiner Dogmatik (II. 193) sagt er: endlich aber mußte ihm in soweit, als er sich den Logos und Sohn Gottes gewissermaßen außer Gott an die Welt hingegeben und geschaffen (conditus) dachte, die singuläre Person des Vaters als der allein wahre Gott gelten. Noch schärfer drückt er sich S. 196 so aus: die vorhin angeführte Einheitslehre ist, wie man gesehen hat, völlig monarchianisch (den Unterschied der Personen in dem Begriffe des Einen Gottes und Vaters aufhebend). Aber er vertheidigt auch Tertullian. Er sagt (a. a. O.): und doch ist Tertullian der Antipode der Monarchianer. Jene Einheitslehre drücke seinen Gedanken nur sehr unvollkommen aus. Es könnte (nach andern Stellen) scheinen, daß er tritheistisch lehre, wie er dort monarchianisch sich ausdrückt. Kuhn will darin nur Unvollkommenheiten, nur mangelhafte Versuche sehen, den Glaubensinhalt denkend zu vermitteln und speculativ zu begründen. Wir sind anderer Meinung. Wir sind überzeugt, daß jener Monarchianismus und dieser Tritheismus auf das Innigste zusammenhängen, daß der eine die nothwendige Folge des andern ist, und werden

Digitized by Google

Diese Erörterungen geben uns nun einen sichern Anhaltspunkt an die Hand, nach welchem wir Tertullians Angaben über die Monarchianer zu prüfen haben. Lauten dieselben, wie nach den obigen Bemerkungen zu erwarten ist, daß sie lauten werden, so müssen wir sie als gemischt, d. h. als zusammengesetzt aus wahren Angaben und falschen Schlüssen daraus betrachten; denn wir müssen darauf bestehen, in erster Linie sind es Gläubige, also hinsichtlich ihrer Lehre unverdächtige Menschen, welche Tertullian angreift. Unsere Voraussetzung wird sich vollkommen bestätigen.

11. Die kirchlichen Monarchianer Tertullians.

Die Stellen, an welchen Tertullian sich über die Lehre seiner Gegner ausläßt, lassen sich in drei Klassen eintheilen. In die erste gehören solche, wo ihnen Tertullian einfach die Lehre von Einem Gott zuschreibt, wenn er z. B. von ihnen erwähnt, daß sie sich rühmen, die Verehrer Eines Gottes zu sein, und bemerkt, ihr Schlagwort sei: **monarchiam tenemus.** Diese Stellen kommen nicht weiter in Betracht, denn sie lassen es fraglich, in welchem Sinne diese Einheit gemeint sei. Nur so viel geht aus ihnen hervor, daß sie dieselbe anders und nach ihrer Ueberzeugung dem kirchlichen Glauben gemäßer auffaßten, als Tertullian. In die zweite Klasse gehören solche Stellen, wo Tertullian seinen Gegnern ausgeprägten Patripassianismus, die volle Identificirung von Vater und Sohn vorwirft. Auch auf diese Stellen ist keine Rücksicht zu nehmen, denn hier bleibt es zweifelhaft, ob Tertullian die Lehre seiner Gegner selbst in ihrer ächten Gestalt, oder nur ihrem Sinne nach, d. h. in der Auffassung und mit den Consequenzen wiedergab, die er in dieselbe von seinem Standpunkte aus hineingetragen. Nur die Stellen müssen drittens genauer erwogen werden, wo die Gegner ihren Glauben sowohl an die Einheit Gottes, als an die göttlichen Personen aussprechen, und hier ist die Frage aufzuwerfen, ob daraus mit zwingender Nothwendigkeit der ihnen von Tertullian schuldgegebene Patripassianismus folge, oder nicht. In dieser Beziehung steht nun erstens fest, daß sie ihre

diese Ueberzeugung im weitern Verlauf der Darstellung begründen. Monarchianer, wie Tertullian, war auch Hippolytus; Ditheist war er aber nicht trotz, sondern gerade wegen seines Monarchianismus. So auch Tertullian. Außerdem ist dieser viel zu consequent, viel zu sehr logisch geschult und dialektisch gewandt, als daß er den Widerspruch nicht hätte bemerken sollen, der ihm zur Last gelegt wird. Seine Lehre, sowohl was die Einheit des Wesens, als die Dreiheit der Personen betrifft, ist ganz aus einem Gusse.

Digitized by Google

Lehre von der Einheit Gottes der Lehre Tertullians von der *οἰκονομία* entgegenstellten. Sie buhlen mit der Einheit, sagt Tertullian, um die *οἰκονομία* nicht aufkommen zu lassen [1]. Was soll das heißen? Tertullian schrieb jeder einzelnen göttlichen Person eine bestimmte Thätigkeit zu: dem Vater die Hervorbringung des Sohnes, dem Sohne die Schöpfung der Welt; vermöge dieser ihrer Thätigkeit sind sie so von einander verschieden, daß sie nicht mit einander verwechselt werden können. Nur dem Sohne kommt die Schöpfung der Welt zu, und in dieser Beziehung ist er zwar der Welt gegenüber frei, aber dem Vater gegenüber abhängig und ihm untergeordnet. Eine solche Trennung gaben seine Gegner nicht zu. Sie behaupteten, Vater und Sohn sind der Welt gegenüber nicht zwei, sondern Ein Gott; oder auch umgekehrt: der Eine Gott, der die Welt geschaffen hat, ist zugleich Vater und Sohn. Für Tertullian war dieß gleichbedeutend mit dem patripassianischen Satze: der Eine Gott (der Vater) ist Vater und Sohn, d. h. die erste und zweite Person sind eine und dieselbe. Daher die Formel bei ihm: **duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur** (c. 5). Der erste Theil dieser Formel ist unstreitig ächt. So haben diese kirchlichen Monarchianer gesprochen. **Duo unus sunt**, sagten sie, Vater und Sohn sind Ein Gott. Daran war vom kirchlichen Standpunkt nichts auszusetzen. So redete man auch in Rom. Tertullian dagegen mit seiner Einheitslehre kann so etwas nicht hören; es muß ihm eine solche Formel gleichbedeutend sein mit dem nacktesten Patripassianismus. Er folgert ihn deßwegen auch sofort in dem Zusatz: **ut idem pater et filius habeatur**. Also, will er sagen, ist es unläugbar, ihr lehrt: zwischen Vater und Sohn ist kein Unterschied, der Vater ist derselbe, wie der Sohn. Diese Folgerung ist vollkommen berechtigt, wenn man sich auf den Standpunkt Tertullians versetzt und den Vater, die erste Person, zugleich als den Einen Gott begreift. Denn soll der Sohn mit dem Einen Gott dasselbe sein, so muß er es alsdann auch sein mit dem Vater. Sie ist aber durchaus unberechtigt, sobald wir uns auf den Standpunkt der Kirchenlehre, den sie schon damals erreicht hatte, stellen und uns den Einen Gott nicht ohne die Mehrheit von Personen und diese nicht ohne die volle Einheit des Wesens denken. Dieß läßt sich nicht anders ausdrücken, als wie es hier die kirchlichen Monarchianer schon zu ihrer Zeit thaten, nämlich so: die beiden Personen (duo) Vater und Sohn sind Ein Gott, oder um-

[1] **Adversus** *οἰκονομίαν* **monarchiae adulantes, c. 9.**

Digitized by Google

gekehrt: der Eine Gott ist Vater und Sohn, diese zwei. Daß aber dieß der von den angeblich häretischen Monarchianern aufgestellte Begriff der Einheit war, sehen wir aus c. 12. Dich ärgert, redet Tertullian seine Gegner an, die in der Dreieinigkeit liegende Zahl, du meinst, diese Dreieinigkeit sei nicht in einer einfachen Einheit zusammengefaßt [1]. Die Gegner wollten also die Einheit der göttlichen Personen als eine Einheit schlechthin, als absolut einfache und unterschiedslose aufgefaßt wissen. Sie lehrten: sind Vater und Sohn Ein Gott, so ist in dieser Beziehung jeder Unterschied zwischen ihnen aufgehoben, sie sind ein ungetrenntes göttliches Leben und Wesen, wahrhaft und wesentlich eine Einheit. Mit andern Worten: sie wollten den Begriff von Person nicht in seiner endlichen Bedeutung auf die göttlichen Personen angewendet wissen. Zwei endliche Personen, zwei Individuen können auch Eins sein, Eins sein in einer und derselben Gesinnung, in gegenseitiger Liebe u. s. w., oder Eins in logischer Beziehung als unter denselben höhern Begriff fallend. Aber diese Einheit ist lediglich eine moralische oder ideale Einheit, nicht eine reale, numerische; die Zweiheit, die Vielheit überhaupt ist in der Einheit nicht völlig aufgehoben. In diesem Sinne wollen die Gegner den Einheitsbegriff nicht auf Gott bezogen wissen; nach ihrer Auffassung gibt es zwischen Vater und Sohn, Beide als Gott betrachtet, keine trennende, sie wie zwei Individuen auseinander haltende Unterschiede. Das endliche und relative Verhältniß von Vater und Sohn findet auf sie keine Anwendung. Kurz, es ist die Kategorie der Identität, die auf Beide als Gott ohne alle Einschränkung angewendet wird, und zwar geschah das ausdrücklich im Gegensatz zur Dreieinigkeitslehre Tertullians, dem sie vorwerfen, er bleibe in den endlichen Unterschieden hängen und bringe es daher nicht zu jener absoluten, unterschiedslosen, einfachen Einheit. Ist dieser Vorwurf gegründet? Vollkommen. Tertullian, von der Dreiheit der göttlichen Personen ausgehend, ist wirklich in diesem Unterschiede stecken geblieben, und darum war für ihn kein anderer Ausweg möglich, als entweder die Einheit als eine Art von höherem Gattungsbegriff über allen

---

[1] Te (an Praxeas allein ist in solchen Anreden nicht zu denken; Tertullian in seiner dramatisch lebendigen Polemik redet oft eine Mehrzahl von Gegnern mit der Einzahl an; Mehrzahl und Einzahl wechseln bei ihm, je nachdem er die ganze Partei mit ihren einzelnen Anhängern im Auge hat, oder sie in eine einzige Persönlichkeit zusammenfaßt; Tertullian verfährt in allen polemischen Schriften so) numerus scandalizat trinitatis quasi non connexae in unitate simplici.

Digitized by Google

drei Personen zugleich schweben zu lassen, dem Einen Wesen Gottes die drei Personen unterzuordnen, oder sie ihrem Ursprunge nach in Einer Person, der ersten natürlich, zusammenzufassen. Das Letztere lag am nächsten und ist von Tertullian, wie seine obigen Bestimmungen über Monarchie darthun, vorgezogen worden. Schon hier springt die Schwierigkeit in's Auge, an deren Lösung Tertullian gescheitert ist. Er mußte erstens die drei Personen hinsichtlich ihres Ursprungs von einander abhängig machen, aus dem Vater das Dasein des Sohnes und aus beiden das Dasein des hl. Geistes ableiten. Dieser Aufgabe hat er sich allerdings nach dem damaligen Stande des Dogma's mit Glück entledigt. Damit ist ihm aber auch eine Unterordnung der drei Personen gegeben; eine steht absolut über den beiden andern, in ihr concentrirt sich mithin auch der Begriff der Einheit. Diese falsche Consequenz aber war abzuschneiden durch Hervorheben des zweiten Moments, wornach eine Person allerdings die erste und Grund des Daseins für die beiden andern ist, dessenungeachtet jedoch nicht über sie, sondern neben sie zu stehen kommt. Zusammen bilden sie alsdann nicht eine abwärts steigende Reihenfolge, sondern eine solche, wo jedes Glied auf derselben Höhe bleibt und der Unterschied des Ursprungs durch die Zahl der Reihenfolge selbst und die Art des Ursprungs bezeichnet wird. Der Vater ist in ihr die erste Person, als Grund der beiden andern; der Sohn die zweite, als vom Vater gezeugt, und zugleich als Grund des Daseins für die dritte Person; die dritte Person steht an dritter Stelle, weil vom Vater und Sohn zugleich ausgegangen. Dann ergibt sich aber als Einheitsbegriff ein wesentlich anderer, als bei Tertullian. So, in dieser ihrer Dreiheit neben einander, sind sie der Eine Gott, und die Einheit darf nicht auf eine Person, die erste, allein beschränkt werden. Eben dieß ist nun aber der Einheitsbegriff von Tertullians Gegnern, wenn sie sagen: Vater und Sohn sind der Eine Gott. Sie schließen den Sohn (und also auch die dritte Person) in die Einheit immer mit ein, Tertullian schließt sie aus. Er hat die Dreiheit auf Kosten der Einheit, also nur das eine Moment der Glaubenslehre, seine Gegner haben Beides, Dreiheit und Einheit, gleich stark geltend gemacht, und zwar in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre. Wir behaupten also, Tertullian sei bei den endlichen Unterschieden von Vater und Sohn stehen geblieben und habe deßwegen den Einheitsbegriff der Gleichwesentlichkeit nicht erfassen können. Alles kommt hiebei auf die dialektischen Grundsätze an, nach denen er verfuhr und sich das Verhältniß von Einheit und Dreiheit in Gott erklärte. Kennten wir

Digitized by Google

sie, so würde, was wir als seine wahre Lehre behaupten, vollends außer allen Zweifel gesetzt.

Wir kennen sie in der That. Er selbst hat am Schlusse des neunten und am Anfange des zehnten Kapitels Aufschluß darüber gegeben. Sie bestehen in einem logischen Individualismus, oder, wollen wir die Parteibenennungen des Mittelalters schon hier anwenden, in einer Art von Nominalismus, welcher die Realität in das Einzelne, Individuelle verlegt und darüber die volle Realität des Allgemeinen aus den Augen verliert. An der angeführten Stelle sagt er: utique omnia, quod vocantur (die göttlichen Personen), hoc erunt, et quod erunt, hoc vocabuntur et permiscere se diversitas vocabulorum non *potest omnino*, quia nec rerum, quarum erunt vocabula. Mit andern Worten: der Vater ist Vater, d. h. die erste göttliche Person und Grund der beiden andern, aber schlechthinige Einheit, in welcher die diversitas rerum et vocabulorum aufgehoben ist. Eine Einheit in dem Sinne, daß alle drei Personen zusammen und gleicherweise Ein Gott sind, ist unmöglich. Das hieße die Unterschiede in den bodenlosen Abgrund einer unterschiedslosen Identität versenken. Nein, man muß auch bei der Einheit die individuellen Unterschiede niemals darangeben. Daß so die Stelle gemeint sei, lehrt das Folgende; man müsse immer sagen: ja, ja, nein, nein, was darüber sei, sei vom Uebel; also auch den Vater — Vater, den Sohn — Sohn, den Tag — Tag, die Nacht — Nacht nennen, und nicht sagen: was der Vater ist, ist auch der Sohn, so daß Beide Ein Gott sind und jede Person die andere in sich schließt [1].

Aber der Vater, sagten die Monarchianer [2], hat sich selbst (se sibi) zum Sohn gemacht. Eine und dieselbe Person ist mithin Vater und Sohn. Können sie so gelehrt haben? Nein, damit stünden die sonst bei ihnen vorkommenden Formeln: „duos unum volunt esse, ambo unus“ in directem Widerspruche. Tertullian wird hier, wie gewöhnlich, statt Deus substituirt haben pater, da ihm Deus und pater identisch sind.

---

[1] Est, est, non, non, nam quod amplius est, hoc a malo est c. 9. Ita aut pater aut filius est, et neque dies eadem et nox, neque pater idem et filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quod vanissimi isti Monarchiani volunt. Ipse se, inquiunt, filium sibi fecit u. s. w. Im Folgenden wird gezeigt, daß der Vater — Vater ist und nicht Sohn sein kann, der Sohn — Sohn ist und nicht Vater sein kann. Tertullian bleibt hier mit seinem Denken ganz in den endlichen Bestimmungen hängen.

[2] Siehe die vorhergehende Anmerkung am Schluß.

Digitized by Google

Unwillkürlich wird man bei der an den Gegensätzen des Einzelnen haftenden Darstellungsweise Tertullians an ihr Gegentheil, an die bis zur Verwischung aller Gegensätze fortgehende Identitätsphilosophie, wie sie besonders in der heraklitischen Schule und später, von dieser entlehnt, im Stoicismus zur Herrschaft gekommen, sowie an die Angabe des Hippolytus erinnert, daß Noetus und die ihm anhängende Schule die Grundsätze dieser Identitätsphilosophie auf das Verhältniß vom Vater und Sohn übertragen haben. Die dialektischen Grundsätze der Patripassianer und des Tertullian stellen sich so als zwei Extreme, als zwei Pole dar, die sich gegenseitig fliehen und anziehen und daher beiderseits in einem gewissen Sinne berechtigt und unberechtigt sind. Ihr Widerstreit löst sich allein durch eine volle Vermittlung ihres Gegensatzes in Frieden und Einstimmigkeit auf. Tertullian hat unbedingt Recht, wenn er, am Einzelnen und seinem Unterschiede festhaltend, die drei Personen nicht in Eine mit nur verschiedenen Benennungen zusammenfallen lassen will; aber er hat ebenso unbedingt Unrecht, wenn er diese Unterschiede so fixirt, daß die innere Einheit des Unterschiedenen darüber verloren geht. Diesen Fehler hat er offenbar begangen, wenn er coordinirte Begriffe, wie Vater und Sohn, immer nur von einander trennt, oder sie höchstens unter der Kategorie der Relation betrachtet, ohne ihre innere volle Wesenseinheit sich zum Verständniß zu bringen. Denn sein Einheitsbegriff wird entweder auf den Vater allein bezogen, dieser ist für sich allein der ganze Gott, oder wenn zugleich Rücksicht auf die beiden andern Personen genommen wird, gelangt er höchstens zur Annahme einer collectiven Einheit, in welcher der Begriff des Einzelnen unüberwunden prävalirt, eine volle Wesenseinheit aber nicht erreicht wird. Daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters stammt, läßt sich von diesem Standpunkte noch begreifen; daß aber auch umgekehrt der Sohn das Wesen des Vaters in sich schließt, ist ganz undenkbar. Der Widerspruch hiegegen war vollkommen gerechtfertigt, und aus den Formeln seiner Gegner sehen wir, daß sie gerade diese Schwäche seiner Lehre angriffen, ohne dabei den Unterschied der Personen aufzugeben. Vater und Sohn, darauf drangen sie in ihren ächten Formeln ohne Unterlaß, diese Beiden sind Ein Gott, d. h. sie brachten eben so kräftig die Kategorie des Unterschiedes, wie der Einheit zur Geltung. Für die letztere besaß Tertullian kein Verständniß; sie schien ihm eine Mehrheit der Personen schlechterdings auszuschließen, und darum beschuldigt er diejenigen, welche auf beiden Kategorien in gleicher Weise bestanden, daß sie zu Gunsten der Einheit den

Digitized by Google

Unterschied der Personen läugneten, eigentlich läugnen müßten, wenn sie sich der ganzen Tragweite ihrer Behauptungen bewußt wären. Ihre an sich dem Dogma ganz gemäßen Sätze legte Tertullian nothwendig im patripassianischen Sinne aus, und nachdem er sich dieses Schreckbild geschaffen, wendet er alle Mittel und Künste seiner Dialektik an, es zu zerstören.

Das Folgende wird uns darüber unzweifelhaft Gewißheit verschaffen. Die ganze Kunst des Teufels, sagt Tertullian c. 10, besteht darin, den Begriff des Vaters durch den des Sohnes und umgekehrt zu zerstören, d. h. wenn der Vater ist, so ist nicht der Sohn, und wenn der Sohn ist, so ist nicht der Vater, es ist immer nur Eine Person, welche die Rollen und Namen vertauscht, ein Gott, der gleichsam seinen Balg wechselt, ein Deus versipellis (c. 23). Diese Eine Person, aus ihren Relationen herausgehoben, ist weder Vater noch Sohn, sie ist gar nicht zu bezeichnen; das ist der Eine Gott der Monarchianer. Lehrten sie wirklich so? Tertullian selbst verneint es, wenn er in demselben Zusammenhange von ihnen berichtet, daß sie Beide in Einem (Gott) zusammenschließen und so den Begriff der Monarchie zu Stande bringen. Gerade dieses, Beide zu Einem Gott zusammenzufassen, erscheint dem Tertullian als Unmöglichkeit. Er begreift nur, daß der Vater der Eine Gott ist, und wenn er die Person des Sohnes nicht ganz opfern will, muß er sie nicht bloß aus dem Vater ableiten, er muß sie auch ihm unterordnen. Die Formel dagegen: Vater und Sohn, Beide sind Ein Gott, ist ihm gleichbedeutend mit der Formel: Gott ist = Vater, Gott ist ebenso = Sohn, also auch der Vater = Sohn [1]. Er argumentirt ganz nach dem mathematischen Axiom: zwei Größen, von denen jede einer und derselben dritten Größe gleich ist, sind auch unter sich gleich, nach der abstracten Formel: A = C, B = C, also A (Vater) = B (Sohn). Oder, wenn das seine Gegner nicht zugeben wollten, so hat er die Antwort bereit: dann ist der Eine Gott überhaupt weder Vater noch Sohn, in keinem Falle Beides zugleich. Immer aber argumentirt er vom Standpunkt der abstracten Identität, welche den Vater nur als Vater, den Sohn nur als Sohn, nicht aber Beide zusammen und ineinander als den wahren Gott

[1] Hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere, dum *utrumque* in *unum* sub monarchiae favore concludens, *neutrum* haberi facit, ut et pater non sit, qui scilicet filium non habet, et filius non sit, qui aeque patrem non habet; dum enim pater est, filius non erit. Sic monarchiam tenent, qui nec patrem nec filium contineat, c 10.

Digitized by Google

begreift. Gerade das Letztere ist nun aber die Lehre seiner Gegner, und er selbst gibt ihnen Zeugniß, wenn er von ihnen c. 19 sagt: Einer und derselbe ist sowohl Vater als Sohn [1].

Merkwürdig, so sehr Tertullian und die Patripassianer sonst Antipoden sind, gerade im Kern der Sache stimmen sie doch vollkommen mit einander überein. Gott ohne seine Offenbarung, ohne seine *οἰκονομία* gedacht, ist an sich Ein Wesen und Eine Person; in seiner Offenbarung betrachtet aber erscheint er als Zweiheit, resp. Dreiheit von Personen, und erst hier beginnt zwischen beiden die trennende Kluft, indem Tertullian behauptet: diese Personen sind nicht bloß scheinbare, sondern wirklich existirende Personen, während die Patripassianer lehren: sie sind nicht wirklich existirende, sondern nur scheinbare Personen, in Wahrheit nur verschiedene Erscheinungsformen (daher Prosopen, Charaktermasken) des Einen Gottes. Die dazwischen liegende Behauptung, der Satz: Gott an sich ist nicht bloß Ein Wesen, sondern zugleich eine Zweiheit, resp. Dreiheit von Personen, vor und unabhängig von jeder Offenbarung nach außen (*οἰκονομία*), ist die Lehre von Tertullians Gegnern, die diesem nun als baarer Widerspruch, als verhüllter Patripassianismus erscheinen muß.

Bis zur Evidenz wird die Sache klar durch das, was Tertullian c. 18 über die Lehre seiner Gegner berichtet. Im Vorhergehenden ist die Rede gewesen von den Theophanien im alten Bunde. Tertullian, hierin den frühern Apologeten, namentlich Justin und Hippolytus, folgend, hatte c. 13 geradezu die Behauptung aufgestellt, das alte Testament lehre zwei Götter: einen absolut unsichtbaren, den man nicht sehen und leben könne, und einen sichtbaren, der hier auf Erden den Patriarchen erschienen sei. Im Gegensatze zu dieser Theorie stützten sich seine Gegner, die Monarchianer, vorzugsweise auf die Thatsache, daß gerade das alte Testament mit so großer Entschiedenheit die Einheit Gottes festsetze, quasi non, fährt Tertullian fort, eadem (s. scriptura) et deos et dominos *duos* proposuerit, ut supra (c. 13) ostendimus. Läugneten nun die Monarchianer die Zweiheit der Personen? Nach dem Angeführten könnte es scheinen, und dennoch versichert uns gerade Tertullian selbst wieder, daß sie es nicht thaten. Sie nahmen vielmehr Beides, Zweiheit und Einheit, an und bildeten daraus ihren Gottes-

[1] Propterea eundem *et* pater *et* filium credendum putaverunt, ut unum Deum vindicent, c. 19.

Digitized by Google

begriff. Also, erwiederten sie dem Tertullian, weil wir Beides zugleich, Zweiheit und Einheit, finden, deßwegen sagen wir: Beide sind Einer, nämlich, wie der Zusammenhang lehrt, Ein Gott, und einer und derselbe (nämlich Gott) ist sowohl Vater, als Sohn [1]. Die Gegner bezogen also den Begriff Gott auf Vater und Sohn durchaus gleichmäßig und gelangten so zu ihrer Lehre von der Einheit Gottes trotz der Zweiheit des Vaters und des Sohnes. Und gerade hier zeigt sich mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, daß Tertullian gegen diesen Begriff der Einheit, als Patripassianismus in sich schließend, opponire. Die hl. Schrift habe nicht nöthig, meint er, daß man ihr mit solchen Argumentationen zu Hülfe komme. Die Einheit Gottes lasse sich auch ohne solche Widersprüche retten. Die Stellen von der Einheit Gottes beziehen sich lediglich auf den Vater [2]. Freilich sei in dem Begriff Vater immer auch die Beziehung auf den Sohn mitenthalten, aber auch im Sinne der Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit? Dem widerspricht schon der oben entwickelte Begriff Tertullians von der Monarchie, wo der Sohn schlechthin unter den Vater gestellt wird, obgleich er des göttlichen Wesens theilhaftig ist, und die genauere Entwicklung des Verhältnisses zwischen Beiden wird dieß später noch anschaulicher darthun. Außerdem seien die Aussprüche des Vaters (im alten Testament) von der Einheit gerichtet gegen den heidnischen Polytheismus (als wenn dieser die einzige Form gewesen wäre, in welcher die falsche Vorstellung von einer Vielheit in Gott sich hätte äußern können), und hätte der Vater in jener Stelle auch den Sohn nennen wollen, so hätte er es nicht können, ohne ihn von sich zu trennen und ihn zu einem zweiten Gott (im Sinne der Gnostiker) zu machen. Er hätte sagen müssen: ***alius*** **praeter me non est, nisi filius meus.** Dieses alius wird in Bezug auf den Sohn in dem besprochenen Kapitel rückhaltlos verworfen; aber nicht immer verfährt Tertullian auf die gleiche Weise. Er zeigt sich hier sehr schwankend und inconsequent. Bald nämlich wendet er diesen Ausdruck an, als geeignet, den Unterschied des Sohnes vom Vater treffend zu bezeichnen, so mit großer Bestimmtheit c. 9, bald dagegen verwirft er denselben als ungeeignet, wie c. 18. In welchem Sinne er ihn aber verwerfe, sagt er c. 8, da nämlich, wo er, wie bei den Gnostikern, die

[1] Ergo quia duos et unum, inquiunt, invenimus, ideo *ambo unus*, atque *idem* (sc. Deus) et filius et pater, c. 18.

[2] Igitur unus Deus *pater* et absque eo alius non est, l. c.

Digitized by Google

Trennung des Sohnes vom Vater involvire und gleichbedeutend sei mit separatus a patre [1]. Eine substantielle Verbindung des Sohnes mit dem Vater gibt demnach Tertullian allerdings zu, wenn er im gnostischen Sinne den Ausdruck alius a patre vom Sohn vermieden wissen will; aber darin liegt noch nicht die Gleichwesentlichkeit und kann nicht darin liegen, wenn der volle Begriff der Einheit von ihm immer nur auf den Vater bezogen wird. Gerade hierin nun fanden die Gegner die Anklänge von einem gnostischen Ditheismus bei Tertullian begründet. Gerade dieß gilt ihnen als Ditheismus, daß Gott zuerst Einer und erst hernach mit Rücksicht auf die Erschaffung der Welt sich zu einer Zweiheit entfaltet. Eine solche οἰκονομία war ihnen unchristlich, gnostisch, sie flößte ihnen das Grauen ein, das Tertullian so lebhaft schildert.

Die Gegner wollten, das geht aus dem Gesagten deutlich hervor, nirgends den Begriff der Einheit Gottes aufgehoben wissen, mochte es sich handeln um Gott an sich, ohne die Welt, oder um Gott und seine Thätigkeit in Bezug auf die Welt. Sie mußten demnach behaupten: von Anfang an hat sich der Eine Gott geoffenbart; an sich unsichtbar, ist er auch sichtbar in der Welt und in der Geschichte der Menschheit geworden. Der „Eine Gott", — das kann nach dem Obigen nichts Anderes heißen, als Vater und Sohn, Beide in ihrer Einheit, so daß der Sohn nicht ohne den Vater erscheinen kann, weil er den Vater in sich schließt. Wie wird nun aber Tertullian von seinem Standpunkte aus eine solche Ausdrucksweise auffassen und auslegen? Das Bisherige hat es gelehrt. Der Eine Gott, also nach seiner Voraussetzung der Vater, ist es, dem diese, die Tragweite ihrer eigenen Lehre nicht ermessenden, unbewußten Monarchianer die Offenbarung in der Welt zuschrieben. So hat er es wirklich gemacht. Er behauptet, sie hätten gelehrt, der Eine Gott, d. i. der Vater, habe stets gethan, was durch den Sohn geschehen ist; offenbar ist der Zusatz, „d. i. der Vater", eine von Tertullian eigenmächtig hinzugefügte, angeblich den wahren Sinn der Lehre seiner Gegner aufschließende Bemerkung, die wir den Gegnern selbst nicht zuschreiben dürfen [2]. Sie beziehen, will er sagen, auf den Einen Gott,

[1] Et sermo erat apud deum, et nunquam *separatus* a patre aut alius a patre, c. 8. In diesem Kapitel setzt Tertullian seine Lehre vom Verhältniß des Vaters und Sohnes, welche die Gegner als Ditheismus nicht gelten lassen wollten, im Unterschiede von dem gnostischen Ditheismus, namentlich des Valentinus, auseinander.

[2] Ita unum deum semper egisse, i. e. *patrem*, quae per filium gesta sunt, c. 19.

Digitized by Google

den Vater, was der Sohn gethan, und verwechseln so beide Personen mit einander. Daß dem so sei, geht daraus unwidersprechlich hervor, daß gerade in der Lehre von den Theophanien Tertullian ausgesprochener Ditheist ist. Ohne alle Zweideutigkeit, mit der größten Offenheit hat er sich hierin zum Ditheismus bekannt. Hinsichtlich des alten Testaments gibt er zu, daß in demselben eine Art von Ditheismus gelehrt werde. Er selbst führt c. 13 Stellen aus demselben an, welche eine solche Ausdrucksweise rechtfertigen sollen. Er weiß sich gegen die darin liegenden Consequenzen nur vom ausschließlich christlichen Standpunkte aus zu verwahren. Als Christ werde er den Ausdruck: zwei Götter oder zwei Herrn niemals über seine Zunge bringen. Er werde da immer, wenn Vater und Sohn zugleich zu erwähnen sind, nach Röm. 1, 7. den Vater Gott, den Sohn Herrn nennen. Für sich allein werde er aber auch Christus (den Sohn) Gott nennen, nach Röm. 9, 5. Trotz alledem gibt er in Bezug auf das alte Testament zu, daß hier in den von ihm selbst angeführten Stellen von zwei Göttern und zwei Herren die Rede sei, und will diesen Sprachgebrauch erklären durch die in ihm genommene Rücksicht auf die Menschwerdung, damit Christus, der Sohn Gottes und Herr, bei seiner Ankunft als Gott erkannt und Herr genannt werde. Denn fände sich in der hl. Schrift (dem alten Testament) nur für Eine Person die Benennung Gott und Herr, so würde Christus mit Recht dieselbe nicht ertheilt worden sein; ja, es müßte den Schein gewinnen, als wäre der Vater selbst herabgestiegen; das ganze Erlösungswerk hätte dadurch verdunkelt werden müssen. Als aber Christus kam und wir erkannten, daß er an zweiter Stelle neben dem Vater Grund der Zahl im alten Bunde gewesen, und der Vater vollständig durch ihn geoffenbart wurde, da wurde die Bezeichnung „Gott" und „Herr" nur auf den Einen angewendet, unter Anderm auch deßhalb, um den Unterschied zwischen dem christlichen Monotheismus und heidnischen Polytheismus festzustellen. Für sich genommen heiße nun jede Person Gott und Herr, aber in der Anwendung auf beide zugleich müsse man, wie oben angegeben, unterscheiden. Es bleibt also dabei: im alten Testament findet sich eine ditheistische Ausdrucksweise, die erst durch die Incarnation des Sohnes auf ihren wahren Werth zurückgeführt ist, und daß dieß der Sinn seiner Argumentation sei, sagt er selbst an zwei spätern Stellen [1]. An einem solchen Geständniß mußten die Gegner mit Recht

[1] C. 18: quasi non eadem (sc. scriptura) et deos et dominos *duos* pro-

Digitized by Google

Aergerniß nehmen. So, mußten sie ausrufen, kann nur ein Valentinus, ein Marcion sich über das alte Testament und über das Verhältniß des in ihm sich als Schöpfer und Gesetzgeber offenbarenden Gottes zu Gott an sich, dem Vater, ausdrücken! Das heißt, würde ein Irenäus etwa erklären, den Schöpfer und Gott an sich auseinander reißen und über den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde hinaus noch einen zweiten Gott aussinnen. Eine solche Zerreißung der göttlichen Monarchie, würde er sagen und sagten mit ihm die gläubigen, kirchlich gesinnten Gegner Tertullians, ein so offen eingestandener Ditheismus ist unchristlich, ist eine Blasphemie. Man muß vielmehr den Schöpfer (den Sohn) und den Vater in ein göttliches Wesen zusammenfassen; Vater und Sohn sind der Eine Gott ohne Trennung und Unterschied.

Ziehen wir den Schluß aus dem Gesagten. Tertullians Gegner, gläubige Christen und jeder Theorie abhold, welche den vollen Inhalt des Glaubens beeinträchtigte, lehrten: Vater und Sohn sind Ein Gott; man darf nicht den Vater allein den Einen Gott nennen und ihm alsdann den Sohn unterordnen, um so immerhin eine Einheit des Willens zwischen Beiden zu behaupten. Man darf sie auch nicht in ihrer Wirksamkeit nach außen von einander trennen und dem Sohne allein eine solche zuschreiben. Es ist immer und überall Ein Gott, Vater und Sohn. Nein, erwiedert Tertullian, der Vater ist an sich der Eine Gott, seine Einheit ist aber durch das Dasein des Sohnes nicht aufgehoben, da dieser in seiner untergeordneten Stellung weder vom Wesen, noch vom Willen des Vaters sich losreißen kann und stets in Einheit mit ihm verharrt. Aber man muß nun auch Beide auf das Schärfste unterscheiden, um nicht dem Irrthum der Patripassianer zu verfallen, dem jene unbewußt sich hingeben, wenn sie Vater und Sohn Einen Gott nennen. Denn das heißt den persönlichen Unterschied zwischen Beiden verwischen und den Vater (den Einen Gott) zum Sohne machen, heißt behaupten, Vater und Sohn seien keine eigene Personen, und der Vater selbst sei Mensch geworden und gekreuzigt. Meine scharfe Unterscheidung der Personen streift zwar an Ditheismus; ich muß Ausdrücke gebrauchen, welche auch bei den ditheistischen Gnostikern vorkommen, z. B. vom

---

posuerit, ut supra (c. 13) ostendimus. C. 19: si filium nolunt secundum a patre reputari, ne secundus duos faceat deos dici, ostendimus etiam (c. 13) duos deos in scriptura relatos et duos dominos, et tamen, *ne de isto scandalizentur*, rationem reddimus etc.

Digitized by Google

Sohne sagen, er sei eine προβολή des Vaters, und er sei alius a patre, aber einem wirklichen Ditheismus, wie jene, huldige ich darum doch nicht; denn ich gebrauche diese Ausdrücke nur aus Noth, wegen der Patripassianer, welche Vater und Sohn dieselbe Person nennen, nicht in dem gnostischen Sinne einer wesentlichen Verschiedenheit (c. 9). Aber gerade die Art und Weise, wie er hinsichtlich der Einheit zwischen Vater und Sohn unterscheidet und dieß Rechtgläubigen gegenüber thut, welche in dieser Unterscheidung sofort eine an die gnostische Irrlehre streifende Verletzung der Einheit Gottes erkannten, zeigt, daß er wirklich einem versteckten Ditheismus ergeben war, seine Gegner aber, die diese Unterscheidung verwarfen, den richtigen Begriff der Einheit Gottes hatten, ohne darum in den falschen Monarchianismus der Patripassianer zu verfallen. Und so nehmen wir keinen Anstand, jenen Gegnern, die Tertullian selbst als gläubig, als kirchlich bezeichnen muß, in ihrer Kritik seiner Lehre von der Monarchie Gottes Recht zu geben. Sie haben das Ditheistische in der von ihm vertretenen Theorie richtig herausgefunden.

Aber Tertullian selbst bleibt bei seiner oben gegebenen Erklärung über die Monarchie Gottes nicht stehen. Er fügt ihr eine ausführliche Erklärung über das innere Verhältniß des Sohnes zum Vater hinzu. Vielleicht hat er die Fehler, die er in der allgemeinen Begriffsbestimmung der Monarchie Gottes unläugbar begangen hat, hier wieder gut gemacht. Oder ist er auch hier ditheistisch in dem angegebenen Sinne? Ein abschließendes Urtheil werden wir erst fällen können, wenn wir auch diesen Theil seiner Lehre genauer betrachtet haben.

11. Tertullians Ditheismus.

Aus seiner vorläufigen Begriffsbestimmung der Monarchie Gottes gewinnt Tertullian die Ueberzeugung, daß man, um Vater und Sohn zu unterscheiden, sich der Formel bedienen müsse: pater et filius duo sunt (c. 4, s. oben S. 170). Nein, erwiederten seine Gegner, an dieser Formel darf man sich nicht genügen lassen, man muß die Zweiheit bis zur vollen Einheit sich fortbewegen lassen; man muß, um jeder Gefahr des Ditheismus zu entgehen, sagen: hi duo unus sunt. In dieser weitern Fortbewegung des Dogma's sieht nun Tertullian ebenso falschen Monarchianismus, wie seine Gegner in seiner Formel einen unüberwundenen Ditheismus erblicken. Um seine Formel zu rechtfertigen, stellt Tertullian von Kap. 5 an mit Rücksicht auf die Lehre des Tatian,

Digitized by Google

Theophilus von Antiochien (namentlich ad Autol. I. 10) und Hippolytus eine genauere Untersuchung über das Verhältniß des Sohnes zum Vater an. Um sich völlig klar zu werden, welche Formel die richtige sei, müsse man sich drei Fragen beantworten: a) ob der Sohn überhaupt sei, wirklich existire (an sit?), b) wie beschaffen er sei, welches Wesen er habe (qui sit?), c) auf welche Weise er sei, wie er sein Dasein empfangen habe (quomodo sit?). Zur Beantwortung dieser drei Fragen entwickelt er folgende Grundgedanken:

1. Vor der Schöpfung war Gott (der Vater) für sich allein (solus). Er war der Inbegriff aller Realität. Außer ihm gab es keine Wirklichkeit.

2. In einem gewissen Sinne aber war er auch nicht allein; es war in ihm bereits eine ideale Beziehung zu einer zweiten Wirklichkeit, der Welt, vorhanden.

3. Wie so? Er hatte in sich die Vernunft (die ratio), diese aber hat eine doppelte Beziehung: a) zum Wesen Gottes, zu dem sie nothwendig gehört; rationalis enim Deus, Gott ist vernünftiger, denkender Geist; b) zur Welt, deren prius und Princip sie ist; aus ihr stammt das Universum. In ersterer Beziehung ist sie reines Denken, eine ideale, vorgestellte Wirklichkeit hervorbringend und in sich enthaltend; in letzterer schöpferisches Wort (sermo), durch welches die Welt aus ihrer Idealität in die Realität übergeht. Erst ist daher die ratio, sodann das Wort (sermo). Das Wort ist die aus dem Vater zur selbständig persönlichen Existenz herausgetretene ratio Gottes; diese ratio ist die Substanz des Wortes, das Wort die äußere Erscheinung und Verwirklichung der ratio.

4. Tertullian geht also von einem ursprünglichen Dualismus im Bewußtsein Gottes aus. Das Bewußtsein Gottes ist a) reines Selbst-, also Gottesbewußtsein, und b) Weltbewußtsein; er erschafft im Denken eine zweite Wirklichkeit, die Welt; aber sie ist ursprünglich auch nur gedachte Wirklichkeit. Erst durch einen zweiten Act, durch das Aussprechen der im Denken gegebenen Wirklichkeit, wird sie zur Wirklichkeit außer ihm, zu einer ihm gegenüberstehenden, objectiven Welt. Mithin entsteht für Tertullian nothwendig die Frage, wie jenes Denken und dieses Sprechen sich in Gott zu einander verhalten.

5. Das Wort, so beantwortet er diese Frage, steht schon an sich zum Denken, zur ratio in einem immanenten Verhältniß. Mithin hatte Gott mit der ratio auch das Wort von Ewigkeit her in sich. Aber

Digitized by Google

wie? als wirkliches Wort? Dieser Satz wäre für Tertullian gleichbedeutend mit dem andern, daß auch die Welt zugleich mit dem Worte eine ewige Existenz außer Gott habe. Darum kann er sich zur Bejahung dieser Frage nicht entschließen. Er antwortet: nein, nicht als wirkliches, vollendetes Wort, sondern als die Potenz, als die Wurzel des persönlich für sich seienden Wortes. Denken und Sprechen sind nämlich nicht von einander zu trennen. Der Gedanke wird von selbst zum Wort, und das Wort schließt nothwendig das vernünftige Denken, den Begriff in sich als seinen Inhalt. Denken und Sprechen sind ganz gleich, das eine ist nicht ohne das andere. Man muß aber wohl ein inneres Sprechen — reines Denken — von dem äußern Sprechen, der Offenbarung der innern Gedankenwelt nach außen, in Bezug auf das Denken Gottes also den Weltgedanken von der äußern Objectivirung desselben unterscheiden. Ein Sprechen der ersten Art fand in Gott statt auch vor der Schöpfung (tacite); es war im Unterschiede von der zweiten Art ein schweigendes Denken, oder ein Sprechen, wie es dem rein innern Denken nothwendig anhaftet. Die ratio ist wohl an sich sermo; aber um es wirklich zu werden, bedarf es noch eines zweiten Actes. Zu dieser Annahme muß sich Tertullian nothwendig entschließen, wenn er nicht die Ewigkeit der Welt behaupten will [1].

6. Diese Einheit und Unterschiedenheit von ratio und sermo wird sofort durch die Analogie mit dem menschlichen Geiste erläutert (nach dem Vorgange von Plato, Soph. p. 263 E.). Im reinen Denken zieht sich der Geist in sich selbst zurück und verhält sich zur Außenwelt schweigend. Aber es findet nun doch auch im Denken selbst ein inneres Reden statt. Jede Bewegung des Denkens trifft immer mit einer Bewegung des Sprechens zusammen. Ein und dasselbe ist zugleich Begriff und Wort. Das Wort, die Sprache verleiht dem Gedanken Ausdruck, bestimmte Form, eine wirkliche Existenz. Es ist ein sich Aeußern, das aber doch nicht aus dem Kreise des innern Geisteslebens nach außen hervorbricht. Es ist darum diese innere Denkthätigkeit ganz analog dem wirklich geführten Gespräch, in welchem zwei sich Unterredende einander gegenüber stehen. Die Stelle der zweiten Person vertritt beim Denken das Wort, die Sprache; sie ist gleichsam ein zweites Subject neben

[1] Etsi Deus sermonem suum nondum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, *tacite* cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus, c. 5.

Digitized by Google

dem denkenden Geiste in dem innern Dialoge, die zweite Person, der conlocutor, der an der innern Unterredung Theil nimmt. Kurz gesagt: das Wort ist neben dem Denken, neben der ratio ein zweites Princip.

7. Vollkommen findet sich das angedeutete Verhältniß von ratio und sermo in Gott. Er hat, auch wenn er schweigt (d. h. für sich mit seiner innern Gedankenwelt allein ist), die Vernunft und in der Vernunft das Wort in sich. So kann man mit Fug und Recht behaupten, auch vor der Schöpfung sei Gott nicht für sich allein gewesen, weil in seinem Denken schon das Wort enthalten war.

Mit diesem letzten Gedanken war Tertullian ganz auf dem rechten Wege, um die ewige und persönliche Existenz des Wortes in Gott zu erkennen. Das Wort ist im Wesen Gottes gegründet, fällt in den Kreis seines innern Lebens, ist mit ihm untrennbar gegeben. Aber er hat sich das volle und richtige Verständniß der Sache selbst versperrt, dadurch daß er von vornherein den Weltgedanken mit in die Untersuchung hineingezogen hat. So kann er nicht die volle und ewige Existenz des Wortes behaupten, ohne damit zugleich die volle und ewige Existenz der Welt selbst zuzugeben, und da ihm dieser Gedanke unmöglich ist, so hat er auch nicht den ersten in seiner ganzen Strenge durchzuführen vermocht. Der Logos hängt ihm nun einmal mit der Welt zusammen, und die Auffassung der letztern ist auch für die Auffassung des erstern entscheidend. Er nähert sich wohl der Ueberzeugung von der Ewigkeit und dem vollen göttlichen Wesen des Logos; aber sowie er das Ziel erreichen will, tritt ihm der Weltgedanke hindernd in den Weg. Man kann wohl sagen, daß ihm dabei die zu große Abhängigkeit von den Apologeten an der richtigen Einsicht geschadet habe. Diese haben ebenfalls die Lehre vom Logos stets im Zusammenhange mit der Lehre von der Schöpfung dargestellt, am entschiedensten Tatian, der nur deßhalb den Logos aus dem Denken Gottes sich abzweigen läßt, damit er die *οἰκονομία*, die Verwirklichung der göttlichen Gedanken nach außen übernehme. Aber man muß nicht vergessen, daß es den Apologeten vorzugsweise darauf ankam, den Heiden gegenüber den Ursprung der Welt durch Schöpfung und dadurch ihren substantiellen Unterschied von Gott darzuthun, um so jede Art der Idololatrie von vornherein als ungereimt und unmöglich darzustellen. Dazu mußte ihnen die Logoslehre dienen, die ohnehin in sich selbst einen Anknüpfungspunkt an das heidnische Bewußtsein, an die griechische Philosophie darbot. Das innere Verhältniß des Logos zu Gott trat für

Digitized by Google

sie zurück. Aber zu Tertullians Zeiten lag die Sache anders. Als innerhalb der christlichen Kirche die Frage nach der Monarchie Gottes aufgeworfen wurde, war gerade dieses innere Verhältniß des Logos zu Gott die Hauptsache, und diese Frage konnte befriedigend nur gelöst werden dadurch, daß man zunächst von jeder Beziehung des Logos zur Welt absah. Wie sich Gott und der Logos an sich verhalten, darum handelte es sich jetzt, und dieses Verhältniß war gerade deßwegen vom frühern Gnosticismus nicht richtig erfaßt, weil dieser ebenfalls gleich in die Idee Gottes den Weltgedanken aufgenommen und ihm darin einen nothwendigen und wesenhaften Ursprung angewiesen hatte. Vor diesem Irrthum ist Tertullian allerdings bewahrt geblieben. Von einem naturnothwendigen Ursprung der Welt in Gott, von jeder Art des Pantheismus hat er sich fern gehalten. Sein Weltgedanke ist das freie Product des göttlichen Denkens. Aber indem er dem letztern zunächst nur diesen endlichen Inhalt gibt, und dann im Denken Gottes zugleich das Wort gegründet sein läßt, bleibt ihm keine Wahl, als entweder die Welt ewig sein zu lassen, wie das Wort, und davor bebte er zurück, oder das Wort und die Welt, beide erst mit der Zeit entstehen zu lassen, dann aber auch schärfer zwischen dem Worte und dem Vater zu unterscheiden, als das Dogma zuließ. Schon hier sehen wir den falschen Begriff von Monarchie, wie wir ihn oben kennen gelernt haben, durchschimmern. Hätte er dagegen den Versuch gemacht, das innere Verhältniß Gottes zu seinem Worte — ohne alle Rücksicht auf die künftige Welt und lediglich im Hinblick auf die lebendige Wesenheit und Geistigkeit Gottes allein — zu ergründen und festzustellen, so würde er zu dem richtigen Begriff der Monarchie Gottes gelangt sein. Er würde dann diesen Begriff nicht mehr auf das äußere Verhältniß Gottes zur Welt als ihres Herrn und Herrschers, sondern vielmehr auf das ewige und innere göttliche Verhältniß von Gott und Wort, von Vater und Sohn bezogen, würde Beide in ihrer innern Wesenheit als Ein Princip (ἀρχή) der Welt erkannt und darin den rechten Begriff der Monarchie gefunden haben, jenen Begriff, den seine kirchlich gesinnten Gegner meinten, wenn sie Vater und Sohn den Einen Gott nannten, oder sagten: hi duo unus sunt. Die ersten Ansätze zu einer solchen Betrachtung finden wir bei Tertullian wohl, aber auch nicht mehr. Den letzten entscheidenden Schritt, den Logos ganz aus seiner Verbindung mit der Welt herauszuheben, hat er nicht gethan. Vielleicht war auch sein Stoicismus, der in der weitern Entwicklung der Logoslehre bei ihm unverkennbar Einfluß

Digitized by Google

geübt hat, daran Schuld. Genug, er hat, um nicht auch die Ewigkeit der Welt einräumen zu müssen, die Ewigkeit des Sohnes geopfert und demgemäß wie eine allmähliche Verwirklichung des Weltgedankens, so eine allmähliche Hypostasirung des Logos gelehrt, und letzteres gethan, um den zeitlichen Ursprung der Welt durch den Logos nachweisen zu können. Beides hängt ihm untrennbar zusammen. Dieß ist der Inhalt der beiden Kapitel 6 u. 7.

8. Die Unterscheidung eines in Gott immanenten und eines aus ihm schöpferisch hervortretenden Logos findet Tertullian in der alttestamentlichen Lehre von der Weisheit (Sprüchw. 8, 22 ff.). Dort heiße es: Gott schuf (creavit) die Weisheit als den Anfang seiner Werke u. s. w., d. h., erklärt Tertullian, er schuf und zeugte sie innerlich in seinem Denken (in sensu suo; sensus ist bei ihm = ratio). Wenn es alsdann V. 27 weiter heiße: als er den Himmel bereitete, war ich zugleich bei ihm, „so erkenne," sagt Tertullian, „in ihr die ihm zur Seite stehende Weisheit mit ihrer Trennung (separatio)", d. h. erkenne sie als eigene, selbständige und darum zweite Person. Der innere Zusammenhang zwischen beiden Gedanken ist dieser: als Gott die innere Gedankenwelt, welche er denkend und sprechend in sich geordnet hatte (s. oben Nr. 3 u. 5), nach außen zu einer Vielheit von Substanzen und Arten verwirklichen wollte, brachte er zuerst das Wort hervor (protulit). Dieses Wort schloß als unzertrennlich mit ihm verbunden die ratio und sophia in sich, die im Bewußtsein Gottes liegenden Gründe der Welt, wodurch das Wort schöpferisches Princip wird, in sofern es die zu verwirklichenden Gedanken ursprünglich schon mit hervorgebracht hat und nun in persönlicher Existenz, mit Leben und Kraft in sich, dieselben zu einem besondern Dasein für sich fördern kann. Mithin muß Tertullian sagen: das Wort trat aus Gott hervor, mit ihm zugleich auch die Welt; denn das Wort ist Princip der Welt in ihrer äußern Existenz, oder was dasselbe ist, das Wort trat aus Gott hervor, damit durch dasselbe Princip das Universum geschaffen werde, durch welches dasselbe mit seinen einzelnen Theilen bereits in der Intelligenz Gottes hervorgebracht und geordnet war. Ja, die Welt an sich war schon innerhalb des göttlichen Denkens (des göttlichen Bewußtseins) vorhanden; ihr fehlte nur noch die objective Existenz außer Gott in eigener Wirklichkeit, in allen ihren einzelnen Theilen. Diese erhält sie durch das Wort. Durch das Wort ist nicht nur die Idealwelt hervorgebracht, sondern sie ist auch später aus ihrer Idealität in die Realität

Digitized by Google

übersetzt, was aber bedingte, daß zuvor das Wort selbst aus der Substanz Gottes als eigene Person hervortrat [1].

9. Kommen wir zum Schluß. Volles Dasein erhält mithin das Wort erst, wenn es aus Gott hervorgeht, wenn er zum ersten Male „spricht und es geschieht," damals als er sagte: es werde Licht [2]. Das

[1] C. 6: Nam ut primum Deus voluit ea, quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas rationem et sophiam ut per ipsum fierent universa, per quem erunt cogitata atque disposita, immo et *facta* jam, quantum in Dei sensu (= Bewußtsein). Hoc enim eis deerat, ut coram quoque (objectiv) in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Ganz dasselbe, worauf wir schon hier aufmerksam machen, um ein Zusammentreffen des Hippolytus und Tertullians auch in den kleinsten Details ihrer Logoslehre zu constatiren, war auch die Ansicht des Hippolytus. Als Gott gebot, daß die Welt werde, sagt er (Philos. X. p. 335), habe der Logos, diesem Gebote gehorchend, sie in ihren einzelnen Theilen vollendet. *Τὸ κατὰ ἓν ἀποτελεῖσθαι* ist sein Ausdruck. Was soll das *τὸ κατὰ ἕν* heißen? Döllinger (Hippolytus und Kallistus, S. 207) übersetzt: der Logos schuf mittelst der Ideen die Welt in ihrer Einheit, und polemisirt in der Anmerkung gegen Wordsworth, welcher, freilich den Inhalt der Stelle sonst gründlich mißverstehend, den Ausdruck von der Schöpfung der Welt in ihren einzelnen Theilen (Arten, in its single species) gedeutet hatte. Wir können nicht umhin, in letzterer Beziehung Wordsworth Recht zu geben. Die eben angeführten Worte Tertullians erklären die Lehre des Hippolytus auf das Deutlichste. Was dieser *τὸ κατὰ ἓν ἀποτελεῖσθαι* nennt, bezeichnet jener als das Individualisiren der allgemeinen göttlichen Gedanken (der Ideen, Gattungsbegriffe) in ihren einzelnen Arten, wodurch sie mit concreter Wirklichkeit erfüllt werden, als ein in substantias et *species* suas edere; denn, wie er sagt, dieses Einzelne und Concrete fehlte jenen allgemeinen Gedanken noch; sie sollten auch durch die Schöpfung in suis speciebus atque substantiis erkennbar werden. Das stimmt auch ganz überein mit der bekannten Bedeutung von *κατὰ*, welche immer ein Individualisiren, das Zerlegen eines Allgemeinen in seine Theile bezeichnet, so bei Hippolytus an mehreren Stellen, namentlich Philos. X. 337, wo es von den Propheten heißt: *τὰ δὲ μέλλοντα προλέγοντες τὸν κατὰ ἕνα* (jeden Einzelnen, jeden ohne Ausnahme) *ἡμῶν ὁρῶντας πρὸ πολλοῦ προειρημένα ἐμφόβους καθίστων.* Die gleich folgende Zeile (*ἡ καθ' ἡμᾶς πίστις* (unser Glaube, im Gegensatz zu jedem andern) gibt einen neuen Beleg. Eine andere Stelle (*τὸ καθ' ἕνα* = jeder einzeln) findet sich bei Theophilus ad Autol. III. 19 u. s. w. Die vollständige Uebereinstimmung zwischen Hippolytus und Tertullian ist aber klar. Auch nach jenem trägt der Vater einen idealen Weltgedanken in sich, die Ideen, die Allgemeinbegriffe; dann entschließt er sich, sie zu verwirklichen, der Logos tritt aus Gott hervor, und seine Sache ist es nun, den Allgemeinbegriffen concreten Inhalt zu geben. Tertullians Ausführungen verhalten sich zu dieser Lehre, wie die volle Ausarbeitung zu einem anfänglichen Entwurf. Döllinger erinnert bei dieser Lehre an Plato; wie viel näher liegt der Gedanke an den stoischen *λόγος σπερματικός!*

[2] Haec est perfecta nativitas sermonis, c. 7.

Digitized by Google

Wort ist demnach a) hervorgebracht mit dem Denken als Weisheit, als der erste Keim, als die Potenz zu einem wirklichen Wesen, — conditus ab eo primum *ad cogitatum* nomine sophiae; b) als wirkliches, existentes Wort gezeugt, damals als Gott schuf, — de hinc generatus ad *effectum*, cum pararet coelum (Sprüchw. 7, 27 ff.), und so Person in gleicher Weise, wie der Vater (ex inde eum parem faciens). Wegen dieses seines Ursprungs ist das Wort a) filius primogenitus, und b) unigenitus, weil allein aus Gott gezeugt.

10. Der weitere Inhalt des Kapitels soll den Nachweis liefern, daß das Wort Gottes wirkliche Substanz oder Person, nicht ein leerer Schall oder Laut des Mundes sei. Er betont dieß seinen Gegnern gegenüber, welche nach ihm die reale und persönliche Existenz des Wortes läugnen. Wenn Alles, sagt er am Schluß, auch das Unsichtbare, bei Gott seinen Körper und seine äußere Erscheinung hat (= wahre Wirklichkeit ist), um wie viel mehr wird dann, was aus der Substanz Gottes hervorgegangen ist, ebenfalls nicht ohne Substanz sein! Dann kommt er zurück auf den Gedanken, von dem er ausgegangen ist: wie immer die Substanz des Wortes beschaffen sein mag, ich nenne sie Person, vindicire ihr den Namen Sohn, und indem ich das Wort als Sohn anerkenne, vertheidige ich es als Zweites nach dem Vater. Mit andern Worten: pater et filius duo sunt, c. 4.

Fassen wir das Gesagte zusammen. Gott an sich ist die einzige Wirklichkeit, aber auch wieder nicht, wenn man sein Bewußtsein betrachtet. In diesem nämlich findet sich eine Duplicität; es umfaßt a) das eigene Wesen Gottes, ist Selbstbewußtsein, b) die Welt, ist Weltbewußtsein, Bewußtsein um ein Nichtich. Die Idee der Welt ist das Product des göttlichen Denkens. In diesem Denken ist an sich schon ein Sprechen mitenthalten. Denn das Denken ist nicht ohne das Wort, das Wort nicht ohne das Denken. So ist die Welt im Bewußtsein Gottes bereits vollendet (universa — — et facta jam, quantum in Dei sensu, c. 6). Nur die reale Existenz außer Gott in individueller Vielheit fehlt. Sie wird hinzugefügt, dadurch daß das Wort zuerst als eigene Person und in ihr das Princip der äußern Wirklichkeit überhaupt aus Gott hervortritt. Der Monismus (Deus solus) Gottes entwickelt sich so vermittelst des Wortes zum Dualismus von Gott und Welt — ganz wie bei Tatian und Hippolytus, den Vorbildern des Tertullian.

Auf diese Weise beantwortet Tertullian die oben von ihm selbst ge-

Digitized by Google

stellten drei Fragen. Hat er damit die Bedenken zum Schweigen gebracht, welche seine kirchlich gesinnten Gegner gegen ihn laut werden ließen? Hat er den ihm schuldgegebenen Ditheismus wirklich und gänzlich überwunden? Daß er den Inhalt des Dogmas vollständig erreicht und erschöpfend ausgesprochen habe, wagen selbst seine neuesten Vertheidiger nicht zu behaupten. Er ergehe sich, sagt Kuhn [1], in den mannigfaltigsten Wendungen in den Propyläen des nicänischen Dogmas, aber durch die Pforte selbst sei er nicht eingegangen, zu einem vollen Verständniß nicht gelangt. Betrachten wir die Sache näher, so ergibt sich aus der entwickelten Theorie, daß Tertullian zwei Kategorien mit gleicher Entschiedenheit auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater anwenden konnte, die Kategorien der Einheit und Verschiedenheit; er wollte es auch wohl, aber den darin liegenden Gegensatz hat er nicht aufgelöst. Um zur vollen Wesenseinheit fortzuschreiten, daran wird er durch seine Besorgniß gehindert, daß dann Vater und Sohn unterschiedslos in einander aufgehen könnten. Da er den Sohn aus dem Wesen des Vaters entstehen läßt, so muß dieser allerdings göttliches Wesen in sich tragen, muß mit dem Vater verbunden sein und bleiben, es muß ein connexus, eine cohaerentia u. s. w. zwischen ihnen vorhanden sein, mit einem Worte, eine substantielle Verschiedenheit, wie die Gnostiker zwischen ihrem höchsten Gott und dem Demiurgen annehmen, ist durch Tertullians Lehre vollständig ausgeschlossen. Aber darum, ob er dem kirchlichen Dogma nahe gestanden, ob er es beinahe erreicht habe, handelt es sich nicht; es genügt uns das Zugeständniß, daß er es nicht vollständig erreicht habe. Darauf kommt es dagegen an, wie seine Lehre von der Kirche, und zwar der damaligen Zeit, selbst beurtheilt worden sei. Dieses Urtheil lautete auf Ditheismus, und wir haben es nun einfach mit der Frage zu thun, ob dieses Urtheil gerechtfertigt sei.

Gegen die Anklage in dem Sinne, als huldige er einem gnostischen Ditheismus im Sinne eines Marcion und Valentinus, hat sich Tertullian selbst glänzend vertheidigt. Wir haben seine Vertheidigung oben mitgetheilt und haben ihr kein Wort hinzuzusetzen. Sie ist vollständig gelungen. Aber darauf ging auch die Anklage seiner Gegner nicht; eine feinere, versteckte Art des Ditheismus wurde ihm, gerade so wie dem Hippolytus, vorgeworfen; denn daß Letzterer keinen gnostischen Ditheismus vortrug, und Papst Kallistus seinen Vorwurf auch nicht in diesem

[1] Dogmatik II. S. 187.

Digitized by Google

Sinne meinte, bedarf keines Beweises. Und eine solche Anklage war gegen Tertullian wirklich gegründet, weil sie von den Gegnern vom Standpunkte der vollen Wesensgleichheit des Vaters und Sohnes, also von einem höhern, dem Dogma schlechthin angemessenen Standpunkte erhoben wurde. Seine kirchlich gesinnten Gegner brachten ohne Zweifel Folgendes gegen ihn vor:

1. Tertullians Theorie vom Ursprung des Sohnes und der Welt kann eine gewisse Analogie mit der gnostischen Emanations- und Aeonenlehre nicht verläugnen; ja, Tertullian gibt sie c. 8 selbst zu, indem er behauptet, daß, was seine Lehre und die des Valentinus etwa Verwandtes haben, von dem Letztern selbst aus der Kirchenlehre entlehnt sei. Diese Analogie liegt in den Sätzen: Gott ist ursprünglich für sich allein; er ist vom Schweigen umgeben (wer denkt dabei nicht an die σιγή des Valentinus?); denn sein Denken ist zwar ein Reden, aber ein inneres, schweigendes. Aber innerlich arbeitet er die Gedankenwelt in sich aus und erzeugt dadurch die Wurzel des nach außen schöpferischen Wortes. Alles das sind Fundamentalsätze der Gnosis, namentlich bei Valentinus. Noch mehr: seine Gegner fanden darin den Ansatz zu einer Aeonen- und Emanationslehre, deren Glieder Gott an sich (der Urgrund), das Schweigen (σιγή), die Vernunft (νοῦς, ratio) und das Wort, der Logos sind. Der Logos sei so, meinten sie weiter, ein von Gott emanirtes, ihm untergeordnetes Wesen, eine προβολή, und ähnlich wie der Demiurg. Alles das machten seine Gegner geltend, nicht um die Identität, sondern die Analogie zwischen der Lehre Tertullians und dem Gnosticismus nachzuweisen.

2. Als Kriterium des Ditheismus gibt Tertullian selbst am Schlusse des dritten Kapitels die Annahme an, daß zwei Schöpfungen existiren und jede an ihrer Spitze einen eigenen Gott habe. Wenden wir dieses Kriterium auf seine eigene Lehre an. Er selbst sagt, daß der Vater denkend eine Gedankenwelt in sich trage, daß diese Welt im Bewußtsein Gottes schon so gut wie wirkliche Welt sei (c. 6). Ob er diesen Gedanken in platonisirender Weise bereits Realität zugeschrieben habe, läßt sich zwar nicht ausmachen; aber die Bemerkung, daß auch das Unsichtbare bei Gott seinen Körper und seine äußere Erscheinung habe (c. 7), und der Satz, daß der Logos bei der Schöpfung die Gedanken des Vaters individualisire, in ihre einzelnen Arten auseinander lege, ließe sich mit Leichtigkeit dahin deuten. Jedenfalls steht aber der Vater an der Spitze einer eigenen Welt, und mag diese immerhin eine gedachte Wirk-

Digitized by Google

lichkeit sein, für Gott ist sie, wie wir gehört haben, schon so gut wie existente Wirklichkeit. Ebenso steht aber auch der Logos an der Spitze seiner eigenen Welt, die er geschaffen, und die außer ihm eigenes Dasein hat. Beide Welten sind zwar im Allgemeinen wesentlich dasselbe; die Welt des Logos sind die nach außen verwirklichten Gedanken des Vaters; aber sie sind doch auch wieder verschieden: jene ist nur gedachte, diese äußere, objective Welt. Also haben wir in der That zwei Welten bei Tertullian: an der Spitze der einen Gott an sich, an der Spitze der andern den Logos, und zwar den Logos in Unterordnung unter den Vater und die Welt des Vaters, auf die er hinblickt, wenn er dem Befehle des Vaters gehorsam die äußere Welt in's Dasein ruft. Ist das nicht offenbar der erste Ansatz zu einem gnostischen Ditheismus? Damit er es vollends wurde, durfte Tertullian dieses Verhältniß nur so fassen, daß er den Logos vom Vater trennte, ihn der unmittelbaren Verbindung mit dem Vater beraubte, und er sank zu einem bewußtlos den Willen eines höhern Wesens vollziehenden gnostischen Demiurgen herab.

3. Am schärfsten und genauesten hat Tertullian unseres Erachtens seine Auffassung des Verhältnisses von Vater und Sohn in der Formel c. 9 ausgesprochen: **Pater *tota* substantia, filius vero *derivatio* totius et *portio*.** Der Vater ist die ganze göttliche Wesenheit, gerade so, wie wir früher von Tertullian gehört haben, daß Gott an sich Inbegriff aller Realität, alles Lebens und aller Wesenheit sei. Aus dem Vater geht der Sohn hervor mit göttlichem Wesen, aber er ist doch nur eine vom Vater sich abzweigende göttliche Kraft, im Verhältniß zur ganzen göttlichen Wesenheit ein Moment, „ein Theil" derselben. Es ist klar, in diesen wenigen Worten hat Tertullian seine ganze obige Theorie zusammengedrängt und hat darin selbst den kürzesten und präcisesten Ausdruck seiner Lehre geben wollen. Dem Vater kommt die *plenitudo* majestatis zu, der Sohn ist Gott nur pro temperatura *portionis* (c. 14 und ähnlich adv. Marc. III, 6.); der Sohn ist *portio* totius (c. 26), und schon apol. 21 sind die Keime dieser Auffassungsweise zu entdecken, wenn es heißt: Sonne (Vater) und Strahl (Sohn) verhalten sich, wie summa und *portio*. So constant hat sich Tertullian dieser Ausdrucksweise bedient, daß darin mehr als Zufall, daß darin Absicht liegen muß, und diese Absicht kann sich nur auf die Ueberzeugung gründen, daß so am klarsten Einheit und Verschiedenheit des Vaters und Sohnes bezeichnet werde. Aber was hat Tertullian mit diesen Ausdrücken eigentlich sagen wollen? Wenn er sogleich auf den obigen Ausspruch in c. 9 die

Digitized by Google

Stelle bei Joh. 14, 28.: pater major me est, folgen läßt, so könnte man, den kirchlichen Charakter der Lehre Tertullians dabei vorausgesetzt, meinen, es solle hier nur die majoritas des Vaters gelehrt werden, welche ihm als dem Daseinsgrunde für den Sohn zukommt. So kann es aber nicht sein, denn darauf, daß Tertullian die volle Homousie des Vaters und Sohnes gelehrt habe, muß ein für allemal verzichtet werden. Einen andern Ausweg hat Kuhn eingeschlagen [1]. Darin, daß die angeführten Worte nicht heißen: „der Sohn hat einen Theil des göttlichen Wesens vom Ganzen abgerissen und dem Vater entfremdet," hat er vollkommen Recht. Eine solche Auffassung stünde im schneidendsten Widerspruche zur ganzen Lehre Tertullians und wäre baarer Gnosticismus, gegen welchen er selbst sich so entschieden ausspricht. Wenn aber Kuhn diesen Worten die Deutung gibt: „der Sohn ist die ganze göttliche Substanz, aber als abgeleitet (derivatio *totius;* Kuhn scheint den Genitiv so zu fassen, als solle gesagt werden ex toto [Substanz des Vaters] totum [Substanz des Sohnes] derivatum est), und in sofern ist er eine portio," und meint, „portio scheine mehr im Sinne von partitio, Abtheilung, gebraucht und in engster Verbindung mit derivatio dahin verstanden werden zu müssen, daß das abgeleitete, secundäre, das zu- und mitgetheilte göttliche Wesen gegenüber der alles, auch diesen Abfluß in sich schließenden Quelle in dem Verhältniß des Theiles zum Ganzen vorgestellt werde", so müssen wir diese Erklärung, so scharfsinnig sie ist, und so sehr sie zu Gunsten Tertullians sprechen würde, dennoch, und zwar um Tertullians selbst willen, als ungegründet verwerfen. Tertullian selbst nämlich hat über seinen Sprachgebrauch hinreichend Aufschluß gegeben (de virg. vel. c. 4, Schluß). Aus dieser Stelle geht hervor, daß der Ausdruck *portio* ein der Logik entlehnter technischer Ausdruck ist, um das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern, des generale zum speciale, des universale zum portionale zu bezeichnen [2]. Dasselbe Verhältniß hat demnach auch Tertullian in der Lehre von Gott ausdrücken wollen, wenn er den Vater die tota

[1] Dogmatik II. 184 ff.

[2] Subjectum igitur est generali speciale, quia generale prius est, et subcessivum antecessivo et *portionale* universali; in ipso intelligitur, cui subjicitur et in ipso significatur, quia in ipso continetur. Sic nec manus nec pes nec ullum membrorum desiderat significari, corpore nominato etc. So ist mulier ein generale, virgo ein speciale (portionale) vocabulum. Gerade die Unterscheidung von mulier und virgo gibt ihm zu diesen logischen Bemerkungen Anlaß.

Digitized by Google

substantia nennt, ihm die plenitudo majestatis zuschreibt (der Vater ist das generale, universale) und den Sohn als derivatio totius et *portio*, mithin als das speciale oder portionale bestimmt. Der Sohn ist demnach allerdings nicht die ganze göttliche Substanz, so wenig als die Art die ganze Gattung, so wenig der Artbegriff Jungfrau den ganzen Gattungsbegriff Weib erschöpft. Der Sohn ist nur eine göttliche Kraft, ein Moment der ganzen göttlichen Substanz, das für sich selbständig geworden ist, freilich ohne dadurch im mindesten den Zusammenhang mit dem totum, dem Vater, zu verlieren, oder ein ihm fremdes Wesen zu werden.

Nehmen wir statt der lateinischen Ausdrücke die entsprechenden griechischen — denn aus der Sprache der griechischen Philosophie hat Tertullian offenbar seine Bezeichnungen portio und portionale entlehnt —, so wird die Sache noch klarer werden. Dem portio entspricht *μέρος* und dem portionalis *μερικός*, sowie dem universalis *ὅλος* oder *τὸ καθ' — ὅλον*. Dann aber können wir keinen Augenblick zweifelhaft darüber sein, daß wir in dem Ausdrucke: derivatio totius et portio nur eine lateinische Uebersetzung des von Tatian zuerst für den Ursprung des Logos angewendeten Ausdrucks *μερισμὸς* vor uns haben. Wie in so vielen andern Punkten, hat also auch hierin Tertullian sich jenem Apologeten als seinem Vorbilde angeschlossen, und wie bei Tatian der eigentliche Kern seiner Logoslehre durch *μερισμὸς* und *μερίζεσθαι* bezeichnet wird, so wird das auch bei Tertullian der Fall sein. Für das Verständniß der Sache haben wir freilich damit noch nicht viel gewonnen. Für den lateinischen Ausdruck haben wir zunächst nur einen eben so schwierigen griechischen erhalten; denn was das Wort *μερίζεσθαι* bei Tatian besagen wolle, darüber sind bis in die neueste Zeit die Untersuchungen noch nicht zum völligen Abschluß gelangt. Alle Darstellungen der Lehre Tatians fußen nämlich bei der Begriffsbestimmung des Wortes *μερισμὸς* mehr oder weniger auf dem bloßen logischen Zusammenhang der Gedanken, und erschließen wohl aus ihm eine bestimmte Bedeutung des Wortes, aber haben sie nicht im griechischen Sprachgebrauche nachgewiesen. Gerade dieß wird aber die Hauptsache sein; von ihm ist als einer festen Grundlage auszugehen, wenn dargethan werden soll, was Tatian mit diesem Ausdrucke habe sagen wollen. Erst so wird man mit Sicherheit über seine Lehre urtheilen und darnach auch die Lehre der Spätern verstehen und würdigen können, welche sich dem theologischen Sprachgebrauche Tatians angeschlossen haben.

Digitized by Google

Die Sache hat aber auch die größte Wichtigkeit. Gerade an diesen Ausdruck, an die Ansicht, der Logos verdanke sein Dasein einem μερισμὸς, einem μερίζεσθαι, hat sich die dogmatische Controverse über das Verhältniß des Sohnes zum Vater im zweiten und dritten Jahrhundert bei angesehenen Kirchenlehrern angeknüpft. Nach Tatian hat sich Hippolytus desselben bedient. Er faßt (Philos. X. p. 331) seine Ausstellungen an der Lehre des Kallistus in dem Satze zusammen: nach ihm finde bei der Einen göttlichen Person wohl hinsichtlich des Namens, nicht aber hinsichtlich des Wesens und der Wirklichkeit ein μερισμὸς statt [1]. Bei Tertullian bildet sie, wie wir gesehen, den Kern seiner ganzen Lehre. Aus dem Briefe des Papstes Dionysius an Bischof Dionysius von Alexandrien erfahren wir, daß nicht nur dieser Bischof, sondern die dortige Katechetenschule überhaupt das Verhältniß der göttlichen Personen unter dem Gesichtspunkte des μερισμὸς auffaßte. Zugleich spricht der Papst über diese Auffassung den schärfsten Tadel aus und findet in der Annahme von τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμέναι einen versteckten Tritheismus, eine dem Marcionitismus verwandte Lehrweise. Schließen wir von diesem Vorwurf des Tritheismus auf den Vorwurf des Ditheismus zurück, welchen Kallistus seinem Gegner Hippolytus machte, und bedenken wir, daß bei dem Letztern seine Ansicht von dem Verhältniß des Vaters zum Sohne ebenfalls auf der Vorstellung von einem μερισμὸς beruhte, so werden wir auch hier in der Annahme dieser Vorstellung den eigentlichen Grund der Anklage auf Ditheismus zu suchen haben. Bei Tertullian dürfte es sich dann kaum anders verhalten. Auch seine Lehre gilt als Ditheismus, weil er den Sohn nur als derivatio totius et portio, d. h. den Ursprung desselben nur vermittelst eines μερισμὸς begreifen konnte. Und wenn endlich Irenäus (1, 28, 1. cf. Eus. h. e. IV. 29, wo der griechische Text) und Hippolytus (Philos. VIII. 274. und X. 326) einstimmig von Tatian berichten, er habe in der Weise der Valentinianer unsichtbare Aeonen gelehrt und behauptet, daß einer von ihnen die untere Welt und das Seiende geschaffen, sollte dann nicht auch diese Anklage auf valentinianische Gnosis in der Lehre dieses Apologeten von dem μερισμὸς des Vaters ihren ersten Grund gehabt haben? [2]

---

[1] ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ.

[2] Man vergleiche damit, wie Tertullian seine eigene Vertheidigung gegen den Vorwurf, daß er eine valentinianische Aeonenlehre vortrage, beginnt, und aus der

Digitized by Google

Wenn aber so der Ausdruck μερισμὸς hundert Jahre hindurch das Schlagwort einer von der Kirchenlehre abweichenden Partei hinsichtlich des Verhältnisses der göttlichen Personen gewesen ist, so ist es um so dringender nothwendig, den wahren Sinn desselben aus dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit festzustellen. Einen Wink gibt uns Tertullian. Nach ihm ist derselbe der Logik entlehnt. Wir haben uns demnach in der philosophischen Literatur der damaligen Zeit umzusehen, um den vollen Begriff desselben in allen Beziehungen, in denen er gebraucht wird, ausfindig zu machen.

Unter allen Schriftstellern aus der Mitte des dritten Jahrhunderts hat sich unseres Wissens keiner häufiger und mit größerer Vorliebe des fraglichen Ausdrucks bedient, als der vorzüglichste Repräsentant der neuplatonischen Schule, Plotinus. Ueberall, wo die Kategorie der Einheit oder der Vielheit oder beide zugleich zur Anwendung kommen, hat er die Frage aufgeworfen, wie es sich hier mit dem μερισμὸς verhalte. Keiner hat aber auch mehr Anlaß dazu gehabt, als er, da er von der abstracten Einheit als dem Princip des Universums ausgehend, überall auf die größten Schwierigkeiten stößt, wenn es gilt, mit ihr die unendliche Vielheit und Fülle des Einzelnen zu vereinigen. Bei dem scharfen Gegensatz, welchen er zwischen der idealen und der sichtbaren Welt aufstellt, versteht es sich indessen bei ihm von selbst, daß er den Begriff des μερισμὸς anders faßt, wenn er ihn auf die endlichen Dinge, als wenn er ihn auf die Ideenwelt anwendet. In den mannigfaltigsten Wendungen kommt daher dieser Ausdruck bei ihm vor, jedoch so, daß eine leicht zu erkennende Grundbedeutung in allen Fällen vorwaltet. Die Entwicklung der Pflanze aus dem Keime ist ihm ein μερισμὸς im

---

Uebereinstimmung dieses Vorwurfs mit dem, welcher dem Tatian gemacht wird, darf man dann wohl nicht mit Unrecht den Schluß ziehen, daß schon er des Ditheismus im valentinianischen Sinne wegen seiner Lehre vom μερισμὸς gezihen worden sei. Nehmen wir dazu noch die Bemerkung des Irenäus, Tatian habe in seinem Eigendünkel, um als Lehrer zu glänzen, eine eigene Lehrweise in der Schule aufgebracht (ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο), so erscheint, was wir oben über den Zusammenhang des Hippolytus und Tertullian mit der frühern römischen Schule angedeutet haben, in einem wohlbegründeten Zusammenhang. Hipp. X. 322: Τατιανὸς δὲ παραπλησίως τῷ Οὐαλεντίνῳ καὶ τοῖς ἑτέροις φησὶν αἰῶνας εἶναι τινὰς ἀοράτους, ἐξ ὧν ὑπό τινος κάτω τὸν κόσμον δεδημιουργῆσθαι καὶ τὰ ὄντα. Der letzte Satz ist bei Duncker u. Schneidewin übersetzt: ex quibus a quodam *inferiore* mundum esse fabricatum. Vielleicht ist aber κάτω bloß adverbialiter zu nehmen und der Sinn: Einer von ihnen hat hienieden die Welt, die irdische Welt, geschaffen.

Digitized by Google

Sinne einer organischen Gliederung. Der Keim selbst ruht, aber das in ihm liegende ideale Wesen (λόγος) entfaltet sich und bewegt sich durch eine Vielheit hindurch, beseitigt aber auch zugleich die bloße Vielheit durch organische Gliederung (μερισμὸς), und es entsteht somit zwar nicht eine in sich selbst ruhende Einheit schlechthin, sondern eine Einheit, die zugleich Vielheit ist (Enn. III. 7. 10.). Derselbe Sprachgebrauch und dieselbe Begriffsbestimmung kehrt wieder, wenn Plotinus das Verhältniß der Wissenschaft als eines Ganzen zu ihren Theilen und ihren einzelnen Lehrsätzen auseinandersetzt. Auch hier hat sich eine Einheit, die Eine Wissenschaft als Ganzes in der concreten Vielheit ihrer Theile auseinander gelegt, und diese innere Entfaltung, diese Gliederung der einzelnen Theile zum Ganzen ist ihm μερισμὸς. Ausdrücklich versichert er, daß dieser μερισμὸς kein Auseinanderreißen, kein Zerstückeln sei; es bleibe unter den Theilen ein organisches Band, denn das Einzelne habe virtuell (dynamisch) zugleich das Ganze in sich (Enn. III. 9. 2.). Die Theilung nämlich ist in diesem Falle nicht eine solche, wie sie z. B. bei mathematischen Größen vorkommt, bei Zahlen und Figuren; hier ist es nothwendig, daß durch die Theilung (τῷ εἰς τὰ μέρη μερισμῷ) sowohl das Ganze vermindert wird, als daß auch die einzelnen Theile kleiner als das Ganze sind; dort ist sie vielmehr nur das actuelle Hervorheben des einzelnen Lehrsatzes, während die Wissenschaft als solche ungeschmälert ein Ganzes bleibt [1]. Wiederum begegnet uns dieselbe Anschauungsweise, wenn Plotinus vom Verhältniß der Seele zum beseelten Körper handelt und hier an Plato anknüpfend die Frage stellt, ob die Substanz der Seele untheilbar oder theilbar, ἀμέριστος oder μεριστὸς, sei. In ihren rein geistigen Thätigkeiten, die der körperlichen Organe nicht bedürfen, für welche der Körper vielmehr ein Hinderniß ist, stellt sich die Seele als ein untheilbares Wesen, als Einheit dar; aber in ihrer Beziehung zum Körper, in dem sie wohnt, und den sie beseelt, also in ihrer sinnlichen Thätigkeit stellt sie sich zugleich als ein Theilbares dar. Denn da sie überall ist, so muß sie getheilt, vervielfacht sein; aber man kann dieß auch nicht schlechthin behaupten, da sie überall ganz erscheint [2]. Aehnlich wird das Wort

---

[1] Ἆρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημα τό τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἧττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου ὄντος; Enn. IV. p. 372. 373. XXVI. 2. ed. Kirchhoff.

[2] Πανταχοῦ μὲν γὰρ ὂν (nämlich τὸ αἰσθητικὸν) μεμερίσθαι ἂν λέγοιτο

Digitized by Google

gebraucht in einem Zusammenhange, wo das Wesen des νοῦς erklärt werden soll. Enn. V. 3. 4 heißt es, die Erkenntniß, welche der Nus besitzt, ist reines Selbstbewußtsein. Wie kommt diese Erkenntniß zu Stande? — diese Frage wird c. 5 aufgeworfen. Etwa so, daß man in der Voraussetzung, der Nus sei überall ein einfaches, sich selbst gleiches Wesen, unterscheidet zwischen dem Nus als Subject und Object der Erkenntniß, zwischen dem ὁρῶν und dem ὁρώμενον in einem Falle, wo Subject und Object ein und dasselbe wäre? Nein, antwortet Plotinus, ein solcher μερισμός, d. h. ein solches Heraustreten des Nus aus sich selbst und Sichselbstgegenüberstellen, eine solche innere Verdoppelung desselben in der Selbstanschauung wäre ungereimt — ἄτοπος ὁ μερισμὸς αὐτοῦ, sc. τοῦ νοῦ. Die Erkenntniß nämlich, welche der νοῦς von sich selbst hat, und die wir von ihm haben, sind wohl zu unterscheiden. Jene ist eine unmittelbare und immer gegenwärtige Selbstanschauung; wir aber erkennen ihn nur, wenn wir uns zu ihm erheben (also in wechselnden Momenten). Warum? μεμέρισται γὰρ ἡμῶν ἡ ζωὴ καὶ πολλαὶ ζωαί. Die Lebenseinheit des Nus ist bei uns in eine Vielheit von Lebensmomenten aufgelöst, die Einheit Vielheit geworden (Enn. V. 3. 9). Weiterhin führt Plotinus aus, der Nus sei der Inbegriff alles Seienden, und zwar ist Alles zumal in einer unterschiedslosen, in sich selbst verschlungenen Einheit in ihm enthalten. Er umfaßt es, wie das Genus die Arten, oder wie die Seele die Vielheit von Wissenschaften in ihrer Verschiedenheit zugleich und in ihrer Einheit (Enn. V. 9. 6). Der Nus und das Seiende (die Ideen, die logischen Wesenheiten) sind schlechterdings nicht verschieden, sondern wie die Wissenschaft der Inbegriff aller Lehrsätze, so ist der Nus die Gesammtheit der Ideen. Beide sind Ein Wesen. Man darf also nicht unterscheiden und sagen: erst ist der Nus und dann, von ihm hervorgebracht, das Seiende, oder erst ist das Seiende und erst hernach setzt es den Nus in Thätigkeit. Früher und Später muß hier durchaus wegfallen, und nur das ὁμοῦ beider darf gelten. Wenn aber doch unterschieden wird, so liegt das nicht in der Natur der Sache, sondern rührt von uns her, indem wir trennen (das Ganze in seine einzelnen Theile zerlegen) und eines vor dem andern denken. Der trennende Geist ist nämlich ein anderer (d. h. unser Geist, nicht der Geist an sich); der letztere aber ist untrennbar und trennt

---

ὅλον δὲ πανταχοῦ φαινόμενον οὐ μεμερίσθαι παντελῶς λέγοιτο. Enn. IV. 3. 19. Vgl. Enn. IV. 9. 2. 3. 4.

Digitized by Google

auch nicht das Seiende und das All. Mit Einem Worte: er ist absolute Einheit in der Totalität seiner Theile, ohne jeden μερισμός [1]. Da wo kein Werden, keine Entwicklung stattfindet, gibt es auch keinen μερισμός. Das Seiende z. B. ist vollendete Wirklichkeit als Ganzes ohne Werden, ohne Streben nach höherer Vollkommenheit; sonst müßte sein Leben sich theilen und seine reine Untheilbarkeit aufgehoben werden [2].

An sich betrachtet, in ihrer absoluten Wesenheit, sind das Seiende und der Nus reine, untheilbare Einheiten. So wie es sich aber um ihre Beziehung auf die sichtbare Welt und um die Erklärung handelt, wie die letztere mit ihrer Vielheit von Erscheinungen aus jenem hervorgehe, ist die vermittelnde Vorstellung bei Plotinus der μερισμός, das μερίζεσθαι. Auch hier kehrt in den mannigfaltigsten Wendungen immer derselbe Gedanke und derselbe Ausdruck wieder. Wir beschränken uns jedoch auf die hauptsächlichsten Stellen, in welchen der Begriff des μερισμὸς am klarsten zu Tage tritt.

So wenig im Nus selbst eine Trennung der Einheit (= μερισμός) stattfindet, denn wir sind es, die in unserm Denken diese Trennung vornehmen (νοοῦντες μερίζομεν ἡμεῖς), so sehr tritt dagegen ein solcher μερισμὸς in der Welt ein. Bezogen nämlich auf den Stoff, ist der Nus Urbild und intelligibile Welt und λόγος σπερματικός, oder, was dasselbe ist, gestaltendes Princip, und da nichts den Gestaltungsproceß hindert, so ist derselbe mit jener Beziehung von selbst gegeben. Dann aber erscheint die Idee getheilt, hier als Mensch, dort als Sonne [3]. Der Nus ist also einmal in sich ruhende Einheit ohne Theilung, und zugleich zweitens allgemeinster Begriff, welcher eine Theilung in eine Vielheit untergeordneter Begriffe zuläßt. So heißt es Enn. III. 2. 17: mit dem Logos verhält es sich wie mit der Harmonie, auch sie ist getheilt, aber nicht in gleiche Theile. So ist auch der Logos Einer und ein Ganzes, aber zugleich getheilt in ungleiche Theile [4]. Die Welt ist

---

[1] Ἕτερος γάρ ὁ μερίζων νοῦς, ὁ δὲ ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων τὸ ὄν καὶ τὰ πάντα. Enn. V. 9. 8.

[2] Ἵνα μὴ ζωὴ αὐτοῦ (sc. τοῦ ὄντος) μεριστὸν τὸ καθαρῶς ἀμερὲς αὐτοῦ ἀνέλῃ, ἀλλ' ᾖ καὶ τῇ ζωῇ ἀμερὲς (sc. τὸ ὄν) καὶ τῇ οὐσίᾳ. Enn. III. 7. 5. Vgl. Enn. III. 7. 3.

[3] Τὸ μὲν κοσμηθὲν ἔχει τὸ εἶδος μεμερισμένον (= auseinandergelegt in die Fülle seiner Einzelheiten) ἀλλαχοῦ ἄνθρωπον καὶ ἀλλαχοῦ ἥλιον, τὸ δὲ (sc. τὸ κοσμῆσαν, das εἶδος) ἐν ἑνὶ πάντα. Enn. V. 9. 9.

[4] Μεμέρισται ἡ ἁρμονία εἰς οὐκ ἴσα μέρη, καὶ ἄνισοι μὲν οἱ φθόγγοι πάν-

Digitized by Google

also Einheit und Vielheit. In der letztern liegt die Verschiedenheit, der feindselige Gegensatz der Einzelwesen, die sich gegenseitig bedürfen und verzehren, in der Einheit die Idee des Ganzen. In einer andern Wendung kehrt dieser Gedanke Enn. III. 3. 5 wieder. Dort oben, heißt es hier, in der intelligibeln Welt ist alles Vorsehung; denn dort ist alles Logos, ja mehr als Logos, nämlich Nus und reine Seele. Hienieden auch, aber nur in soweit, als in diese Welt die obere hineinragt. Hinein ragt allerdings der Logos, aber getheilt, und zwar nicht gleich getheilt wegen der Vielheit und Verschiedenheit seiner Momente, als Pflanze, Thier, Mensch [1]. Am bestimmtesten spricht sich Plotinus über den *μερισμὸς* des Logos aus Enn. III. 3. 7. Dasjenige, sagt er, in welches Alles zurückgeht, ist das Princip. In ihm ist Alles zumal (nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge) und als Ganzes. Aus ihm geht aber auch alles Einzelne hervor, während das Princip selbst innerlich in sich selbst bleibt (nicht aufhört, Ganzes zu sein), wie aus Einer Wurzel, die in sich selbst feststeht. Das Einzelne aber sproßt aus ihm hervor zu getheilter Vielheit, und jedes Einzelne trägt ein Abbild jener Einheit in sich. Also wie aus der Wurzel der Baum mit der Vielheit seiner Zweige, Blätter, Blüthen, Früchte, so keimen aus dem Logos die einzelnen Dinge, und wie der Wurzel dieses näher, jenes ferner ist, so verhalten sich auch die Theile der Welt zum Logos [2]. Daran reihen wir eine Beschreibung der intelligibeln Welt im Unterschiede von der diesseitigen, welche Plotinus Enn. III. 2. 1 ff. gibt. Dort oben herrscht die höchste Einheit. Das Einzelne ist nicht von dem Ganzen losgerissen, sondern in jedem ist das ganze Leben, der ganze Nus. Jede Vereinzelung ist ausgeschlossen; alles greift viel mehr ineinander und hängt innerlich zusammen. Mit Einem Worte: die jenseitige Welt ist *οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλειπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος*. Der *μερισμός* steht hier offenbar dem *ὅλον* entgegen. Das *ὅλον* schließt ebenfalls Einzelnes (*ἕκαστα*) in sich, aber das Einzelne ist von dem Ganzen durchdrungen

---

τες, ὁ δὲ τέλειος εἷς ἐκ πάντων. καὶ δὴ καὶ ὁ λόγος ὁ πᾶς εἷς, μέμερισται δέ οὐκ εἰς ἴσα.

[1] *Ἔρχεται δὲ μεριζόμενος ὁ λόγος, οὐκ ἴσα, ὅθεν οὐδὲ ἴσα ποιεῖ ὥσπερ καὶ ἐν ζώῳ ἑκάστῳ.*

[2] *Τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα ἀρχὴ, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα, πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταυτῆς ἕκαστα, μένούσης ἐκείνης ἔνδον, οἷον ἐκ ῥίζας μιᾶς ἑστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ, τὰ δὲ ἐξήνθησεν εἰς πλῆθος μεμερισμένον, εἴδωλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον.*

Digitized by Google

und festgehalten. Ein μερισμὸς tritt also ein, wo aus einem Ganzen das Einzelne selbständiges und für sich bestehendes Dasein annimmt. Das ist nun in der diesseitigen Welt der Fall, wo das Einzelne wirklich vom Ganzen getrennt, für sich als Individuum besteht, ohne jedoch die Beziehung zur höhern Einheit zu verlieren. Auf sie findet demnach allein der μερισμὸς Anwendung; in welcher Weise? — beschreibt Plotinus l. c. c. 2. Diese Welt ist nicht Eine, im vollen Sinne des Wortes, sondern ein Vielfaches und in eine Vielheit getheilt (εἰς πλῆθος μεμερισμένος). Eines hat sich von dem Andern losgesagt und ist (ihm) fremd geworden. Und nicht Liebe allein, auch Feindschaft herrscht in der Zerklüftung, und in seiner Mangelhaftigkeit ist eines dem andern aus Noth feind. Denn der Theil (das Einzelne) genügt sich nicht selbst, erhalten aber von dem Andern, ist er dem, von welchem er (in seinem Dasein) erhalten wird, feindlich. (Jedes Einzelne bedarf zu seinem Bestande eines Andern, dem er eben deßhalb feindlich ist, weil es dasselbe in seiner eigenen Selbständigkeit bedroht und in sich aufzusaugen trachtet.) Wie ist aber die Welt in diesem Zustande geworden? Nicht durch reines Denken (λογισμῷ), sondern durch eine Nothwendigkeit (Stoff), in welcher sich das zweite Wesen (der Nus) befand. Er war nämlich nicht so beschaffen, daß er das letzte Wesen sein konnte. Denn er war (neben dem ἕν) das erste, besaß viele, ja alle Macht, und zwar ein Anderes hervorzubringen, und diese Macht kommt ihm wesentlich zu und ist nicht, wie bei einem Künstler, etwas erst Angelerntes. Indem also der Nus etwas aus sich selbst an die Materie hingab, hat er unbewegt und ruhig (ohne sich selbst zu verändern) das (sichtbare) All hervorgebracht. So entstand der Logos, durch Ausfluß aus dem Nus. Denn was aus dem Nus ausfließt, ist Logos (Begriff), und stets fließt er aus, so lange der Nus mit seiner Fülle zur Seite steht [1]. Der μερισμὸς besteht demnach darin, daß der Nus etwas aus seinem eigenen Wesen (die Ideen und Begriffe) an die Materie dahingibt, sich einem Andern mittheilt, eine Vielheit von Begriffen aus sich entläßt, kurz: in der Entwicklung der Einheit zur Vielheit. Daß so die Sache gemeint sei, zeigt die von Plotinus zur Erläuterung seiner Lehre gewählte Analogie. Die ideale Wesenheit im Samen (λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι)

[1] Νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην, ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· οὗτος (οὕτως?) δὲ ὁ λόγος, ἐκ νοῦ ῥυείς· τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀποῤῥεῖ, ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς.

Digitized by Google

ist alles zumal, *πάντα ὁμοῦ*, und miteinander verbunden, ohne Kampf und Widerstreit der Theile. Keines ist ein Hinderniß für das andere. Nun aber kommt das materielle Werden und mit ihm die Zertheilung. Ein Theil ist nun hier, ein anderer dort, eines wird zum Hinderniß für das andere, eines verzehrt das andere. So ist auch aus dem Einen Nus in dem von ihm stammenden Logos dieses All hervor- und auseinandergegangen (*ἀνέστη καὶ διέστη*). Doch ist in der Vielheit noch immer die Harmonie des Ganzen zu erkennen, und diese rührt daher, daß diese Welt am Nus und Logos Theil hat (*ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε — — μετέχον νοῦ καὶ λόγου*). Worin besteht also der *μερισμός*? Antwort: darin, daß der Nus vermittelst des Logos an die Materie eine Vielheit von Begriffen hingibt und sie dadurch gestaltet. Der Nus selbst bleibt, was er ist, Fülle und Gesammtheit des Seienden; aber auch das aus ihm Herausgetretene (das *μεμερισμένον*) bleibt mit ihm in Zusammenhang, hat an ihm Theil.

Diese Theilung der Begriffe, die organische Entfaltung des Einen zur Vielheit kommt der Seele zu. Das Urbild der Welt nämlich, sagt Plotinus, an Plato anknüpfend, ist das *ζῶον*. Durch einen *μερισμὸς* gehen aus ihm die einzelnen Seelen hervor, und es fragt sich nur, ob dem Nus oder einem andern (vom Nus und *ζῶον* verschiedenen) Dritten dieses *μερίζειν* zukomme. Plotinus antwortet: einem Dritten, der Seele nämlich. Sie theilt die Eine Seele in viele. Dem Nus nämlich ist das einfache *νοεῖν* eigen, der Seele dagegen das *διανοεῖσθαι*, das Denken der Einheit in der Vielheit, also das *μερίζειν*. Mit andern Worten: der Nus schaut das Seiende unmittelbar als Einheit und Begriff, der Seele kommt das Urtheil (das Zerdenken, *διανοεῖσθαι*) zu, indem sie den Einen Begriff in die Vielheit seiner Theile auseinanderlegt, theilt — *μερίζειν* [1].

Wir wollen zum Schluß eine Stelle hersetzen, welche für unsern Zweck den befriedigendsten Aufschluß gewährt. Enn. IV. 9. 5 wirft Plotinus die Frage auf, wie die Eine (ideale) Wesenheit (*οὐσία*) in vielen Einzelwesen sei? Entweder so, antwortet er, daß jene ganz in allen ist, in allen aufgegangen, oder so, daß von der ganzen und Einen Wesenheit die vielen entspringen, während jene für sich bestehen bleibt.

---

[1] *Ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχὰς, διὸ καὶ φησὶ* (Plato) *τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διενοήθη, ὃ οὐ νοῦ ἔργον, ἀλλὰ ψυχῆς περιστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.* Enn. III. 9. 1.

Digitized by Google

Die vielen Einzelwesen gehen dann in jene als in ihre Einheit zurück, diese aber hat sich in die Vielheit hingegeben und nicht hingegeben; denn sie vermag sich allen hinzugeben und doch als Eine Wesenheit bestehen zu bleiben [1]. Sie kann nämlich in Alles zugleich eindringen und ist von keinem Einzelnen abgeschnitten (ἀποτέτμηται). Ein und dasselbe ist also in Vielen; zweifle Niemand daran noch länger. Darin besteht mithin der μερισμὸς, der hier stattgefunden hat. Denn daß hier von einem solchen, von einer Entfaltung der idealen Wesenheit zur Vielheit der Erscheinungen die Rede sei, daran lassen die folgenden Analogien von der Wissenschaft und ihren Theilen, von dem Samen und seiner organischen Entfaltung zur Pflanze keinen Zweifel aufkommen. Es sind die bei Plotin stets wiederkehrenden Analogien, durch welche er die Lehre vom Verhältniß der Ideen zur Erscheinung anschaulich zu machen sucht. Und hier bedient er sich auch des Ausdrucks μερίζεσθαι, wenn er von dem Samen bemerkt, er bestehe ursprünglich aus Theilen, in welche er beim Wachsthum seiner Natur gemäß sich auseinander theile (ἐν οἷς πέφυκεν μερίζεσθαι). Aber auch hier sagt er zur Erklärung der obigen Ausdrücke, daß die Wesenheit sich an das Viele hingebe und nicht hingebe, d. h. für sich bestehen bleibe; es bleibe das Ganze bestehen, das Ganze bleibe unvermindert (καὶ μένει ὅλον, οὐκ ἠλαττωμένον τὸ ὅλον). Grund der Theilung aber sei die Hyle, d. h. die Beziehung der idealen Wesenheit auf ein Princip, in welchem sie nothwendig sich in einer Vielheit von Erscheinungen ausprägen muß.

Aus den zahlreichen Stellen, in welchen bei Plotinus das Wort μερισμὸς oder μερίζεσθαι vorkommt, haben wir diejenigen ausgewählt, in welchen der Begriff desselben am ersichtlichsten ist, und wir glauben keine von entscheidender Bedeutung übergangen zu haben. Soviel erhellt aber aus ihnen mit unwidersprechlicher Gewißheit, daß der fragliche Ausdruck zur philosophischen Terminologie der damaligen Zeit gehört und aus dieser, wie so viele andere, in den theologischen Sprachgebrauch herübergenommen wurde. Bei Plotinus kommt er überall zur Anwendung, wo es sich darum handelt, den Ursprung eines Einzelnen aus dem Ganzen zu begreifen, ohne daß dieses Ganze dadurch in der Fülle seines Wesens beeinträchtigt wird. Seine Anschauung von der Sache ist die, daß das einheitliche Wesen sich theilt (μερίζεται), ein

[1] Αἱ δὲ πολλαὶ (οὐσίαι) εἰς ταύτην ὡς μίαν, δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν. ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία.

Digitized by Google

Einzelnes aus sich entläßt, ohne deßhalb um das Entlassene ärmer zu werden. Gerade darum nun handelt es sich auch bei den Apologeten, wenn sie den Heiden begreiflich machen wollen, daß zwar an sich Ein Gott, Ein göttliches Wesen sei, aus diesem göttlichen Wesen aber die Kraft des Logos in persönlicher Existenz zum Zweck der Weltschöpfung hervorgehe, ohne daß darum Gott aufhöre, Gott zu sein in der ganzen Fülle seines Wesens. Der Ausdruck μερισμός bot sich ihnen für diese innere Entfaltung gleichsam von selbst dar, nur daß er zugleich eine Nebenvorstellung einschloß, welche sie vom christlich-theistischen Standpunkte nicht zulassen konnten. In der griechischen Philosophie bedeutet nämlich μερισμός die naturnothwendige Selbstbewegung des logischen Begriffs, wobei jede Freiheit der Bewegung ausgeschlossen ist. In dieser Hinsicht mußten sie durch Herbeiziehung des Freiheitsbegriffs den philosophischen Sprachgebrauch modificiren und haben es auch gethan, indem sie durch einen Willensact des Vaters den Logos aus dem Wesen Gottes evolviren ließen. Nimmt man aber diese neue Bestimmung in den Begriff des μερισμός auf, so wird man durch die Erklärungen, welche Plotinus über denselben gegeben hat, namentlich an der letzten Stelle, fast unwillkürlich an die Lehre Tatians über den Ursprung des Logos und der Welt erinnert. Beide treffen beinahe selbst im Wortlaut miteinander zusammen.

Tatian will c. 5 in seiner Rede gegen die Griechen den Ursprung der Welt aus Gott erklären. Seine Grundanschauung dabei ist, daß Gott vor der Welt ist, und zwar als Inbegriff aller Realität. Als die Welt gegründet wurde (ἐν ἀρχῇ), war Gott; der Grund der Welt und ihr Urheber (ἀρχή) ist aber nicht Gott selber, sondern nach christlicher Lehre die (persönliche) Kraft des Logos. Wie so? An sich genommen und ehe die Schöpfung stattgefunden hatte, war Gott allein, aber er war auch zugleich der Grund des Universums, und in sofern nun Alles, Sichtbares wie Unsichtbares, in ihm seinen Daseinsgrund hat, war es auch bei ihm (σὺν αὐτῷ, und Gott demnach nicht allein); Dasein aber erhielt es bei ihm durch ihn selbst und durch den Logos, der in ihm war. Mit Einem Worte: die spätere Welt war ursprünglich bei ihm als Gedankenwelt, von ihm und seinem Logos hervorgebracht. Wie ist nun aber die wirkliche Welt entstanden? Antwort: durch einen Willensact (also nicht durch blinde Nothwendigkeit) springt aus dem einfachen Wesen Gottes der Logos hervor, aber nicht als ein im Leeren verhallendes Wort, sondern als die erste Hervorbringung des Vaters

Digitized by Google

(als ein wirkliches Wesen) [1]. Und dieser Logos wird nun der Urheber der Welt, nach der Lehre des Christenthums. Aber dann ist ein Theil dem göttlichen Wesen entfremdet, wenn der Logos so aus ihm hervorspringt? Mit nichten, erwiedert Tatian; denn was stattgefunden hat, ist ein μερισμὸς, nicht eine ἀποκοπή, d. h. nach der Begriffsbestimmung, die wir über μερισμὸς gegeben haben, der Zusammenhang zwischen Gott und dem Logos ist nicht zerschnitten, denn was abgeschnitten ist, das ist von dem Ersten (in dem es seinen Ursprung hat) getrennt (existirt ganz außer ihm), sondern der Logos ist aus Gott evolvirt, durch eine innere Wesensentfaltung aus ihm hervorgegangen, gleichsam herausgewachsen. Was aber so entstanden ist, und zwar zu einem bestimmten Zwecke, nämlich zur Schöpfung und Leitung der Welt (οἰκονομία), macht den, aus welchem es genommen ist, in seinem Wesen nicht ärmer; er bleibt, was er ist, unvermindert, wie in den folgenden Analogien von der Fackel, an welcher viele andere Fackeln entzündet werden, ohne daß die erste vom Licht verliert, und von der menschlichen Rede, durch welche die innere Gedankenfülle des Redenden selbst nicht geringer wird, des Weiteren nachgewiesen wird. So hat auch der aus der Kraft des Vaters hervorgegangene Logos diesen selbst nicht des Logos in ihm beraubt — Bestimmungen, die unwillkürlich erinnern an das, was Plotinus oben über den Zusammenhang der allgemeinen Wesenheit und der Einzelwesen gesagt hat. Das Ganze, sagte er, bleibt; es ist nicht abgeschnitten von dem Einzelnen; jene Wesenheit bleibt als Ganzes unvermindert, obgleich die Einzelwesen aus ihr sich abgezweigt haben. Das ist die Bedeutung des μερισμός, bei welchem der Zusammenhang zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen stets aufrecht erhalten wird, ohne in volle Trennung auszuarten. Gott (der Vater), will also Tatian sagen, ist die ganze Gottheit und bleibt es auch, obgleich eine einzelne göttliche Kraft, der Logos, aus ihr hervorgetreten ist, sich aus ihr in organischem Zusammenhange entfaltet hat. Der Logos aber tritt nun als Ausfluß der göttlichen Substanz unter den Vater, der die ganze göttliche Substanz ist. Wie der Vater ihn hervorgebracht hat, so bringt nun auch er seinerseits nach dem Vorbilde des Vaters etwas hervor, nämlich die Welt (die Gedanken des Vaters verwirklichend [2]).

---

[1] Wir beziehen ἁπλότητος auf προπηδᾷ λόγος, was grammatisch durchaus zulässig ist, ohne daß man die Präposition ἐξ hinzuzufügen hätte.

[2] ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ (Anfang der Welt) γεννηθείς, ἀντεγέννησε τὴν καθ'

Digitized by Google

Nannte man damals eine Ansicht, welche die Welt von einer unmittelbaren Verbindung mit dem Vater ablöst und lediglich unter die Macht und Herrschaft des Logos stellt, vom kirchlichen Standpunkte aus Ditheismus, weil damit, ähnlich wie bei den Gnostikern, eine Zwischenstellung des Logos zwischen Gott an sich in seiner Vollkommenheit und der Welt behauptet ist, so brauchen wir nicht erst zu bemerken, daß Tatians Lehre diesen Charakter an sich trage, und „wenn er in der römischen Schule eine eigene Lehrform begründet hat," wie Irenäus sagt, so wird dieselbe in der oben entwickelten Lehre von Gott und vom Ursprung der Welt durch den aus Gott hervorgetretenen Logos bestanden haben. Das Anstößige derselben aber lag in dem *μερισμός* Gottes, in der Annahme, daß Gott im Beginn der Weltschöpfung den Logos aus sich als besondere, schöpferische Kraft entläßt, in der Annahme einer innern Wesensentfaltung, der Gott selbst in Folge der Schöpfung unterworfen wird.

Ausgeprägter Ditheismus wäre die Lehre Tatians gewesen, wenn er mit voller Entschiedenheit in Folge der Schöpfung den Vater an die Spitze einer idealen Gedankenwelt, den Logos an die Spitze der Realwelt gestellt hätte. Alle Keime zu einer solchen Lehre sind bei ihm vorhanden, und die zuletzt gegebenen Andeutungen, daß der Logos bei der Schöpfung der sichtbaren Welt dem Vater nachahmt, also nach oben blickt und auf reale Weise vollbringt, was jener auf ideale Weise im bloßen Denken thut, beweisen wenigstens, daß er selbst zu solchen ditheistischen Consequenzen sich innerlich — bewußt oder unbewußt — hingedrängt fühlte. Mit vollem Bewußtsein aber sind auf diese Richtung eingegangen Hippolytus und Tertullian.

Hippolytus sieht das Häretische in der Lehre des Kallistus hauptsächlich darin, daß er in Bezug auf Gott wohl einen *μερισμός* in den Benennungen, aber nicht im Wesen und in der Realität zugeben will. Der Eine Gott, den Kallistus zugleich als den Schöpfer und Erlöser und deßwegen auch als den Logos und Sohn auffaßt, d. h. ihm diese verschiedenen Benennungen beilegt — diese Eine Person theile sich (*μερίζεσθαι*) zwar dem Namen, aber nicht dem Wesen nach; — so faßt Hippolytus kurz seine Differenz mit der Lehre seines Gegners zusammen [1]. Auf den *μερισμὸς* dem Wesen nach, auf das actuelle Her-

ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας, c. 5. *ἀντιγεννᾶν* wird c. 7 erklärt durch *κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν.*

[1] Philos. X. 334. S. oben S. 185. Note 1.

Digitized by Google

vortreten einer (oder zweier) göttlicher Personen aus der Einen Person des Vaters zu bestimmten Weltzwecken hat er demnach alles Gewicht gelegt. Er stellt sich damit ganz in den Anschauungskreis des Tatian und nimmt die von diesem begründete eigene Lehrweise der römischen Schule an. Der Ausdruck *μερίζεσθαι* findet sich nun zwar bei ihm nur an der einen, oben angeführten Stelle, aber darauf kommt nichts weiter an, da er die Sache, den Begriff des *μερισμός* unverkennbar überall festgehalten hat. Den Ausdruck zu vermeiden, mochte er vielleicht schon seine Gründe haben. In dieser Beziehung ist der Unterschied wohl zu beachten, welcher nach unserm Dafürhalten zwischen der frühern Darstellung der Logoslehre (c. Noet. c. 10 u. 11) und der spätern in den Philosophumenen obwaltet. Dort ist der Begriff des *μερισμός* mit rücksichtsloser Strenge durchgeführt, hier ist er gemildert und abgeschwächt, aber gleichwohl der geheime leitende Grundgedanke geblieben. In beiden Darstellungen geht er von dem Satze aus: Gott an sich, ohne die geschaffene Welt, ist absolut Einer und für sich allein; in der frühern Darstellung aber gibt er (c. 10) diesem Satze sofort mit großer Kühnheit den andern an die Seite: wie Gott ursprünglich Einer und allein für sich ist, so ist er ebenso auch Vielheit, ja das All selbst [1]. Mit andern Worten: wie Gott an sich wesentlich für sich ist, so kommen ihm doch auch ebenso ursprünglich bestimmte Beziehungen nach außen, zu einer zweiten Wirklichkeit, zur Welt zu. Er ist nämlich nicht ohne Logos (*ἄλογος*), ohne Weisheit, ohne Macht und Ueberlegung (*ἀβούλευτος*). Actuell aber werden diese Beziehungen erst, wenn sie durch den Willen Gottes (s. oben S. 138) zu bestimmter Thätigkeit werden. Darum hat auch keiner unter den ältesten Vertretern der christlichen Wissenschaft solches Gewicht auf den Willen Gottes gelegt, wie Hippolytus. Mit großem Nachdruck, oft mehrere Male hinter einander in beinahe gleichlautenden Wendungen, wiederholt er, wenn vom Ursprunge des Logos oder von der Schöpfung überhaupt die Rede ist, die Formeln, in welchen er seinen Satz ausspricht, daß diese ganze Offenbarung Gottes nach außen in seinem Willen begründet sei, daß er schaffen und nicht schaffen, also auch den Logos in sich zurückhalten und nach außen hervortreten lassen konnte, wie er wollte. Ja, einmal nennt er geradezu den Logos ein Product des göttlichen Willens (c. 13; vgl. c. 8. 9. 10. 11). Diese Sätze: Gott ist absolut Einer und ist zugleich

[1] *Αὐτὸς μόνος ὢν πολὺς ἦν — — αὐτὸς ἦν τὸ πᾶν.*

Digitized by Google

Vielheit, ja das All, sind indessen durchaus nicht pantheistisch gemeint; vor dem Pantheismus bewahrte ihn schon seine Schöpfungslehre und sein christlicher Theismus. Dennoch mußte eine solche Gegenüberstellung auffallen, und Hippolytus hat sie später — nicht zurückgenommen, aber nach seinen Andeutungen (cont. Noet. c. 10) dahin erläutert, daß er im Vater vor der Schöpfung eine im Denken hervorgebrachte Idealwelt annehme, wobei nothwendig ein Doppeltes zu unterscheiden ist: die hervorbringende Kraft, das Denken, der λογισμός, und das Hervorgebrachte, das Universum, ohne daß jedoch eines von dem andern zu trennen wäre. Tritt der denkende Grund als eigene Person aus dem Vater hervor, so gilt das Gleiche auch von der in ihm ruhenden Idealwelt, und da, wenn der Logos aus dem Vater hervorgeht, der Letztere auch will, daß die Welt geschaffen, äußerlich realisirt werde, so wird der Logos, der persönliche Träger dieses Willens, sofort in seiner äußern, persönlichen Existenz von selbst auch schöpferisches Princip; mit seinem Hervortreten beginnt auch sofort die Schöpfung. Damit haben wir von dem Ursprung des Sohnes genau denselben Begriff, wie bei Tatian; nur daß Hippolytus statt des Ausdrucks: der Vater hat, ohne aufzuhören, selbst des Logos voll zu sein, diesen aus seinem innern Wesen entlassen (μερισμός), lieber sagt: er hat den Logos gezeigt (geoffenbart, ἔδειξε), oder: er hat ihn, der früher unsichtbar war, sichtbar gemacht. Im Uebrigen hat der Sohn nicht das ganze absolute Wesen Gottes in sich, er ist nur eine Kraft aus dem Ganzen; der Vater ist das Ganze, und eine Kraft aus ihm ist der Logos [1]. Gerade dieß ist aber der Begriff des μερισμός: das Hervorheben und Hervorgehen eines Einzelnen aus dem Ganzen, ohne daß dieses aufhört, Ganzes zu sein. Wie sehr übrigens sonst bei ihm die Vorstellung von einem μερισμός vorherrscht, sehen wir aus den Stellen, wo er die drei göttlichen Personen nach ihrer Thätigkeit unterscheidet. Dem Vater kommt das Wollen zu, er ist absoluter Grund von Allem; dem Sohne ist das Vollziehen, das ποιεῖν oder ἀποτελεῖν eigenthümlich; der hl. Geist aber gibt die Erkenntniß (ihm ist das συνετίζειν oder das φανεροῦν eigen, l. c. c. 13). Mit seinem absoluten Willen tritt der Vater über den Sohn und den hl. Geist, die in seiner Offenbarung nach außen nur als seine Werkzeuge, als göttliche Kräfte erscheinen, ganz in derselben Weise, wie Tertullian den Begriff der Monarchie bestimmt. Daraus ergibt sich von selbst, daß, wenn wir nur

[1] Τὸ δὲ πᾶν ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος, contra Noet. c. 11.

Digitized by Google

den Willen und die in ihm sich offenbarende absolute Macht, das Vermögen, Alles hervorzubringen, die δύναμις in's Auge fassen, Gott Einer ist. In ihm allein, dem Vater, ist alle Macht concentrirt. Nehmen wir dagegen auf die äußere, actuelle Offenbarung dieser Macht, auf seine οἰκονομία Rücksicht, so erscheint Gott dreifaltig, als Vater, Sohn und hl. Geist [1].

Eine solche Lehre ist, wenn wir uns auf das Verhältniß des Vaters und Sohnes beschränken, und nur dieses kam damals in Betracht, nothwendig Ditheismus, nicht bloß deßwegen, weil zwei Welten mit zwei göttlichen Personen an der Spitze von einander unterschieden werden, sondern auch aus einem tiefern Grunde, der in der Vorstellung von dem stattgefundenen μερισμὸς begründet ist. Der Logos ist nach ihr aus Gott als eigene persönliche Kraft hervorgegangen, aber zugleich in eigenschaftlicher Weise in ihm verblieben. Vom Standpunkte der Kirchenlehre betrachtet, ergibt sich daraus die Annahme eines doppelten Logos. Wie man in späterer Zeit gegen den Arianismus diese Consequenz geltend machte, ist bekannt. Gerade jener in Gott und mit ihm in untheilbarer Einheit existirende Logos, erklärte Athanasius wiederholt, sei der wahre Logos, die zweite Person der Trinität. Wir wissen nicht, ob man diese Consequenz schon gegen Hippolytus und Tertullian zog; wir sind über die Einwendungen und Bedenken ihrer Gegner viel zu wenig unterrichtet; aber nahe lag sie jedenfalls, und wurde sie gezogen, dann war damit der Vorwurf des Ditheismus auf das Schlagendste begründet. Gott an sich mit Einschluß des innern Logos erschien dann auch als der ganze volle Gott; der herausgetretene Logos dagegen, in seiner Unterordnung unter Gott an sich und in seiner Beziehung zur Welt als ein zweiter Gott, dem die Schöpfung und Leitung der Welt zukommt, als eine Art von Demiurgen. Fast unwillkürlich drängt die Darstellung des Hippolytus auf diesen Irrthum hin. So sagt er z. B. c. 11. l. c.: indem Gott, als er wollte, und wie er wollte, den Logos offenbarte und sichtbar machte, trat er neben ihn als ein anderer — ἕτερος. Als „ein anderer Gott", sollte man zunächst denken. Nein, erwiedert Hippolytus, „wenn ich von einem andern spreche, meine ich nicht zwei Götter, sondern denke mir den Logos aus Gott ausfließend, wie Licht aus Licht, Wasser aus der Quelle, der Strahl aus der Sonne;" mit andern Worten: wie das ausgeströmte Licht nicht den Lichtquell, der ein-

[1] Τριχῆς ἡ ἐπίδειξις, l. c. c. 8.

Digitized by Google

zelne Strahl nicht die Sonne erschöpft, so bleibt auch im Vater, ungeachtet er den Logos nach außen mittheilt und ihn zu einer eigenen Person macht, doch immer der Logos an sich zurück. Greift nun aber hier nothwendig die Vorstellung vom Ganzen und einem Theile des Ganzen ein, so ist damit auch die oben angedeutete Consequenz, also der Ditheismus von selbst gegeben.

Hippolytus hat aber die Lehre von einem μερισμὸς auch noch nach einer andern Seite weiter verfolgt und ausgebildet. Der erste μερισμὸς findet statt durch die Entfaltung des persönlichen Logos aus Gott; der zweite durch die Entfaltung der göttlichen Ideen zur wirklichen Welt. Die schöpferische Thätigkeit des Logos besteht nach ihm darin, daß er eines nach dem andern verwirklicht, in dem τὸ κατὰ ἓν ἀποτελεῖσθαι. Den Sinn dieses Ausdruckes haben wir schon oben sprachlich und sachlich erläutert [1]. Hippolytus will nicht, der platonischen Lehre gemäß, sagen, der Logos habe die Welt nach den schon in der väterlichen Substanz (vor seinem Hervorgehen aus dem Vater) gefaßten Ideen, also nach einer Vielheit, aber doch als ein zur Einheit verbundenes und ineinander gefügtes Ganzes erschaffen. Er würde auch damit nicht einmal den Sinn der platonischen Lehre richtig getroffen haben; denn nach dieser fällt gerade die Einheit auf Seite der Ideen, die Ideen sind an sich lauter untheilbare ἑνάδες καὶ μόναδες, und auch unter sich zur vollsten Einheit verknüpft; die Vielheit dagegen findet sich in der Welt der Erscheinungen, hier sind die Ideen gleichsam getheilt und in eine Mannigfaltigkeit des äußern Seins aufgelöst. Wenn dem Hippolytus wirklich eine philosophische Theorie vorschwebte, und es wird das allerdings der Fall gewesen sein, da auch seine Unterscheidung eines innern, in Gott verborgenen, und eines äußern, aus Gott hervortretenden und schaffenden Logos auf eine solche hindeutet, so kann es keine andere gewesen sein, als die der Stoiker und ihre Lehre von einem λόγος κοινὸς oder σπερματικὸς oder auch μερικός. Dieser Theorie liegt allerdings die platonische Ideenlehre zu Grunde, aber den rein platonischen Charakter hatte sie längst verloren, indem die hier im Logos zusammengefaßten Einzelbegriffe nicht mehr in ihrer strengen Jenseitigkeit und für sich seienden Substanzialität festgehalten, sondern als die in der Materie wirkenden, gestaltenden und mit ihr selbst verwachsenen Ursachen und Kräfte angesehen werden. Der Grund der Welt hat eine doppelte Seite: eine materielle

[1] P. 335. S. oben S. 178. Note 1.

Digitized by Google

und ideale, und diese letztere ist eben der allgemeine Logos, der sich selbst theilend und dadurch in eine concrete Vielheit von Begriffen auflösend, durch diese seine innere Selbstbewegung und Evolution zugleich die Materie durchdringt und als Vielheit und Einheit gestaltet. Das ist nun auch der Sinn, welchen Hippolytus mit seinem τὸ κατα ἓν ἀποτελεῖσθαι, Tertullian mit seinem in suas substantias et species edere im Allgemeinen verbindet. Hippolytus will also sagen: der Vater ist es, der den allgemeinen Weltplan, den ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός entworfen hat; Sache des Logos ist es nun, denselben in seinen einzelnen Theilen nach außen zu verwirklichen, und zwar so, daß er eine Idee nach der andern in ihrer natürlichen Aufeinanderfolge, und jede Idee wiederum in der Vielheit ihrer einzelnen Theile, sammt allem, was sie an Einzelbegriffen in sich trägt, zur äußern Wirklichkeit und Erscheinung bringt. Wie er selbst durch einen μερισμὸς entstanden war, so hat er analog, d. h. der Art seines eigenen Ursprungs entsprechend (man denke an die ähnliche Ausdrucksweise Tatians, an sein ἀντιγεννᾶν), auch seinerseits durch einen μερισμὸς der Ideen die sichtbare Welt in's Dasein gerufen — eine Erklärung, mit welcher auch die unmittelbar folgende Schilderung der vom Logos geschaffenen Einzelwesen völlig übereinstimmt.

Den besten Commentar zur Lehre des Hippolytus gibt Tertullian [1], welcher im engsten Anschlusse an jenen die Gedanken seines Vorbildes nur klarer und präciser ausspricht. Als Gott, sagt er, was er mit der Vernunft und dem Worte der Weisheit innerlich geordnet hatte (d. h. seine Ideen), zu ihren Substanzen und Arten äußerlich verwirklichen wollte (in suas substantias et species edere), brachte er zuerst das Wort hervor, welches untrennbar von einander Vernunft und Weisheit in sich trug, um durch dasselbe Wort das All zu schaffen, durch welches es (ursprünglich) gedacht, geordnet und, im Bewußtsein Gottes wenigstens, schon geschaffen war. Denn nur dieß fehlte noch, daß es objectiv (coram) in seinen Arten und Substanzen erkannt und festgehalten werde.

Unzweideutig bekennt sich hier Tertullian in der Schöpfungslehre zu einem μερισμὸς, zu einer organischen Entfaltung der einheitlichen Gedanken Gottes zu einer Fülle und Vielheit von Einzelwesen in der wirklichen Welt. Aber nicht minder steht auch fest, das er ebenfalls den Ursprung des Logos durch einen μερισμὸς des Vaters erklärt habe. Sein Aus-

[1] Adv. Prax. c. 6.

Digitized by Google

druck (c. 9): pater tota substantia est, filius vero *derivatio totius* et *portio* war eine Umschreibung dessen, was in dem Begriffe μερισμός liegt, und wenn er vorher sagt, das Verhältniß von Vater und Sohn sei nicht das einer diversitas, sondern *distributio*, nicht einer divisio (ἀποκοπή bei Tatian, ἀποτομή bei Plotinus), sondern distinctio, so ist damit auch der Wortlaut des Ausdrucks μερισμός gewahrt. Dann ergeben sich aber auch daraus die oben dargestellten ditheistischen Consequenzen mit logischer Nothwendigkeit, die Lehre von zwei Welten, einer idealen und realen, jede mit einem eigenen Gotte an der Spitze, wobei es ganz dahingestellt sein mag, ob die Anklage seiner orthodoxen Gegner sich auch auf die Unterscheidung eines doppelten Logos bezog. Kurz von der Hand zu weisen ist dieß gewiß nicht, da bekanntlich schon Irenäus im Interesse der Einheit Gottes eine solche Unterscheidung als gnostisch und unkirchlich verworfen hatte [1]. Jedenfalls aber haben wir keinen Grund, Tertullians starke Aeußerungen über den Ditheismus in der jüdischen Offenbarung (s. oben S. 170) abzuschwächen. Sie bezeichnen den eigentlichen Kern seiner Lehre und mußten darum auch das gerechte Bedenken seiner kirchlich gesinnten Gegner erregen. Gerade an solche Aussprüche mag sich die Anklage auf Ditheismus zuerst angeknüpft haben; die Analogie mit der Lehre Marcions, oder wenigstens des Valentinus war zu auffallend, um übersehen zu werden. Immerhin mochte dann Tertullian geltend machen, seine

[1] Adv. haer. II. 13, bes. nr. 8, wo es von den Gnostikern heißt: qui generationem prolativi hominum verbi (τοῦ προφορικοῦ ἀνθρώπων λόγου) transferunt in Dei aeternum verbum, et prolationis (τῆς προφορᾶς) *initium* donantes et *genesin*, quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei verbum, immo magis ipse Deus, quum sit verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis? Der ganz sinnlichen Auffassung des Wesens Gottes bei den Gnostikern stellt Irenäus die geistige Wesenheit Gottes entgegen. Er sagt: entweder müsse man eine Entleerung dieser Wesenheit durch die Aeonen annehmen, oder zugeben, daß alle am Vater Theil haben, von seinem Wesen erfüllt und durchdrungen sind. Im ersten Falle läugne man die geistige Wesenheit Gottes; quemadmodum enim est spiritalis (πνευματικὸς) is, qui ne quidem ea quae intra eum sunt (= die zuerst von ihm ausgeflossenen Wesen) adimplere (ἀναπληροῦν, mit seinem Wesen erfüllen) potest? l. c. nr. 7. Wie man sieht, ganz dieselbe Auffassung der geistigen Wesenheit Gottes, wie bei Kallistus. Auch stellt Irenäus die Art und Weise, wie ein Aeon aus dem andern hervorgeht, die προφορά derselben als eine partitio, als einen μερισμός dar. So nr. 5: si autem de sensu sensum dicunt emissum, *praecidunt* sensum Dei (den νοῦς Gottes) et *partiuntur* (μερίζονται).

Digitized by Google

Lehre unterscheide sich trotz der äußern Aehnlichkeit noch immer in wesentlichen Punkten vom Gnosticismus; in der Hauptsache hatten seine Gegner Recht: seine Lehre ruhte doch auf denselben Principien und führte doch zu einer neuen, feinern Art von Ditheismus, welcher dem kirchlichen Glauben nicht entsprach.

Wie wir schon angedeutet haben, ist die Schrift gegen den Praxeas nach dem Jahre 218 verfaßt. Wir haben nun aber von Tertullian noch eine zweite Darstellung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, welche den ersten Zeiten seiner schriftstellerischen Thätigkeit angehört (apol. c. 21), und es ist daher von großem Interesse, beide Darstellungen miteinander zu vergleichen. Die große Verwandtschaft zwischen ihnen springt sofort in die Augen. Man braucht nur die eben erwähnte Stelle aus dem Apologeticus oberflächlich mit dem achten Kapitel der Schrift gegen Praxeas zu vergleichen, um sich zu überzeugen, wie der ursprüngliche Gedankenkreis Tertullians in dieser Beziehung stets der nämliche geblieben ist. Das Wesen des Logos, so wird dort ausgeführt, ist Geist, spiritus; ihm wohnt das Wort inne, er kann nach außen sich aussprechen, ebenso das Denken, er ordnet Alles, und Kraft, er ist im Stande, das Gedachte zu verwirklichen. Als eigene Person aus Gott durch Zeugung hervorgegangen, ist er der Sohn Gottes und Gott, wegen der Einheit der Substanz. Denn auch Gott (der Vater) ist Geist. Sofort bedient er sich auch, um diese Einheit der Substanz anschaulich zu machen, derselben Analogien, wie in der Schrift gegen Praxeas. Der aus der Sonne hervorbrechende Strahl ist auch ein Einzelnes gegenüber dem Ganzen (portio ex summa); aber in dem Strahle ist die Sonne, denn der Strahl ist eben Strahl der Sonne, und die Substanz wird nicht getrennt, sondern ausgedehnt (extenditur). Der Sohn ist Geist von Geist und Gott von Gott, wie das vom Lichte entzündete Licht. Der mütterliche Keim der Materie bleibt voll und unvermindert, wenn auch einzelne (qualitativ bestimmte) Körper aus ihm herausgenommen werden; eben so ist, was von Gott ausgegangen ist, Gott und Gottes Sohn, und Beide sind Einer (Ein Gott, et *unus ambo*). Mit Einem Worte: es findet keine Trennung, sondern ein Hervorgehen, eine innere Entfaltung und Entwicklung, ein gradus, ein excedere statt, und in dieser Seinsweise, in diesem modulus ist die Zahl begründet. Die Grundanschauung ist auch hier, daß in Gott ein μερισμός stattfinde, dem der Logos sein Dasein verdankt. Darauf deutet nicht bloß die Analogie von der Sonne und dem einzelnen Strahle, die

Digitized by Google

sich verhalten wie summa und portio, darauf deutet insbesondere der Gedanke, daß Vater und Sohn sich verhalten wie die materia matrix, welche integra und indefecta bleibt, und die plures inde traduces qualitatis. In all' diesen Ausführungen sind auch die Anklänge an Tatian unverkennbar. Noch mehr könnte man sie darin finden, daß der ganzen Entwicklung der Satz zum Grunde gelegt ist: Gott ist Geist und der von ihm ausgegangene Logos deßwegen ebenfalls Geist. Derselben Bezeichnung des göttlichen Wesens bedient sich auch Tatian (c. 4: *πνεῦμα ὁ θεὸς* etc.), und vom Logos sagt er c. 7: er sei Geist von seinem Ursprunge aus dem Vater, wie Logos wegen seines Ursprungs aus dem Logos des Vaters (*πνεῦμα γεγονὼς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως*). Gleichwohl ist nach unserer Ueberzeugung zwischen dieser frühern Lehre Tertullians und seiner spätern ein beachtenswerther Unterschied zu erkennen. Auf den ersten Blick leuchtet ein, daß hier mit dem größten Nachdruck die Kategorie der Einheit von Vater und Sohn geltend gemacht werde. Ein und dieselbe geistige Substanz ist in Beiden. Ja, Tertullian geht so weit, daß er beide Personen für Einen Gott erklärt. Dieselbe Formel, die ihm später in der Schrift gegen Praxeas als patripassianisch so großen Anstoß erregte und c. 22 von ihm verworfen wurde (unus ambo), wird hier ohne Bedenken von ihm selbst angewendet. Die Prämissen seiner Lehre sind genau dieselben wie bei Kallistus, wie sie überhaupt in der römischen Kirche traditionell waren [1]. Aus der geistigen Wesenheit des Vaters folgt ihm, daß auch

[1] Tertullian sagt (apol. c. 21), die propria substantia des Logos sei Geist, spiritus, und zwar vermöge seines Ursprungs aus Gott, nam et Deus spiritus; der Logos also sei: de spiritu spiritus; de deo deus. Genau so drückt sich auch Tatian in den oben im Texte angeführten Stellen aus. Diese Zeugnisse Tertullians und Tatians bieten uns zwei höchst wichtige Belege für die ältere Lehre der römischen Kirche und bestätigen vollständig die Darstellung, die oben von ihr aus andern, unzweifelhaft römischen Quellen gegeben worden ist. Den Tatian als Zeugen für die römische Lehre anzuführen, wird Niemand beanstanden; aber eben so wenig ist man auch das Zeugniß Tertullians zurückzuweisen berechtigt, da die Verbindung desselben mit der römischen Kirche notorisch ist. Was aber diese Stellen außerdem so bedeutsam macht, ist der Umstand, daß wir hier die Elemente, aus welchen die Lehrformel des Kallistus hervorgegangen ist, vollständig beisammen finden. Gott ist Geist; was aus seinem Wesen hervorgegangen ist, wie der Sohn, ist ebenfalls Geist; zwischen dem Wesen des Einen und des Andern ist kein Unterschied; so argumentirt hier Tertullian (und in der Hauptsache vor ihm schon Tatian), so argumentirte nachher auch Kallistus. Unser Versuch, die ächte Lehrformel des Kallistus aus den Umhüllungen des Hippolytus wieder herzustellen, wird dadurch bestätigt. Selbst

Digitized by Google

der Sohn Geist ist, und in Rücksicht hierauf ist deßwegen auch keine Unterscheidung zulässig, sondern nur hinsichtlich der Existenzweise. Aus Form und Inhalt seiner Lehre geht demnach gleichmäßig hervor, daß hier Tertullian noch auf dem Boden der römischen Kirchenlehre stehe. Zugleich aber nehmen wir auch den ersten Ansatz zu seinen spätern Irrthümern wahr, wenn die Ueberzeugung von der Wesenseinheit des Vaters und Sohnes durch die Vorstellung von der Entwicklung eines Einzelnen aus dem Ganzen, also durch einen μερισμός vermittelt ist. Schon hier befindet sich Tertullian mit seiner Lehre in der Schwebe. Folgt er seinen, der kirchlichen Tradition entlehnten Voraussetzungen, so wird er, wie Papst Kallistus, Vater und Sohn für einen untrennbaren Geist erklären und der römischen Lehre von der Monarchie Gottes sich anschließen müssen; folgt er den von Tatian entlehnten wissenschaftlichen Principien, diese Einheit sich anschaulich zu machen, so wird er nothwendig zu einer ditheistischen Unterordnung des Sohnes unter den Vater hingetrieben werden. In der letzten Richtung ist Tertullian fortgegangen, indem er im Wesentlichen die Lehre seines Zeitgenossen Hippolytus sich zu eigen gemacht hat. Er hat also von der römischen Kirchenlehre sich abgewendet, und daß dieß mit seinem Uebertritte zum Montanismus zusammenhänge,

---

das dem Tertullian später so sehr als patripassianisch verhaßte unus ambo hat er hier noch gebilligt — also den eigentlichen Kern der Lehre des Kallistus. Noch mehr! Hippolytus hat später die Lehre des Noetus in Bausch und Bogen, also auch die römische Einheitslehre als entsprungen aus der heraklitischen Identitätsphilosophie verdächtigt. Er dachte dabei offenbar nicht so sehr an die ursprüngliche, als an die durch die Stoiker repristinirte Philosophie des Heraklit. Hier, im Apologetikus, geht Tertullian noch so weit, wie vor ihm Justin, daß er die Lehre des Stoikers Zeno von einem Logos, und die des Stoikers Kleanthes von einem das All durchdringenden und belebenden Geiste mit der Lehre des Christenthums vom Logos und dem Sohne Gottes als Geist zusammenfaßt, während er später in seinem zelotischen Eifer seinen kirchlich gesinnten Gegnern eine Anwendung der heraklitischen Dialektik auf das Verhältniß von Vater und Sohn Schuld gibt. Aber auch den ersten Keim zu der spätern Divergenz mit der römischen Kirchenlehre nehmen wir in den Sätzen Tatians und Tertullians wahr. Neben der Lehre vom Sohne Gottes als Geist läuft die andere vom Sohne Gottes als Logos her, bei beiden noch in unvermittelter Einheit. Aber man brauchte nur die letztere in einseitiger Weise, mit ausschließlicher Betonung des persönlichen Momentes, gegen die erstere geltend zu machen, so waren die Grundzüge der Opposition des Hippolytus gegeben. Auf der Gegenseite hielt man sich dann natürlich um so fester an die Lehre vom Sohne Gottes als Geist, und so gewinnt erst die Erklärung des Kallistus ihr volles Licht: Sohn, Logos und Pneuma seien identisch. Für Hippolytus lag darin die entschiedene Läugnung der Persönlichkeit des Logos.

Digitized by Google

ist von vornherein sehr wahrscheinlich. Volle Klarheit werden wir aber in dieser Sache erst erhalten, wenn wir die Fragen näher untersuchen: 1) wer waren die von ihm bekämpften, kirchlich gesinnten Monarchianer; 2) wer war insbesondere Praxeas, und 3) wie weit hat Tertullian der Lehre des Hippolytus sich angeschlossen, und in welchen Punkten divergiren sie von einander?

12. Praxeas und die Monarchianer; Hippolytus und Tertullian.

Die Lehre der von Tertullian bekämpften Monarchianer von der Einheit Gottes an sich bietet bei der Dürftigkeit des Berichtes zu wenig Eigenthümliches und Charakteristisches dar, um daran diese Partei genauer zu erkennen. Dagegen hat ihre Lehre von der Offenbarung Gottes nach außen, insbesondere von der Incarnation, eine so ausgeprägte Bestimmtheit, daß wir dadurch befähigt werden, die Frage zu beantworten, wer diese kirchlich gesinnten Monarchianer eigentlich gewesen seien. Auch in diesem Punkte hatte ihre Lehre eine durchaus antithetische Haltung gegen die Lehre Tertullians, von der wir deßwegen ausgehen müssen, um die Polemik seiner Gegner richtig würdigen zu können.

Getreu dem Begriffe, welchen Tertullian von der Monarchie Gottes gegeben hatte, muß er auch den ersten Act der Offenbarung Gottes nach außen, der *οἰκονομία*, als einen Act auffassen, der einzig und allein von Gott, d. h. dem Vater, ausgeht. Er deutet dieß schon an c. 7, wo er den persönlichen Ursprung des Sohnes mit dem ersten Worte des Vaters, dem fiat lux der Genesis, zusammenfallen läßt, sagt es aber ausdrücklich und mit dürren Worten c. 12. Zuerst nämlich bei der Schöpfung, als der Sohn noch nicht (als eigene Person) erschien, heiße es: und Gott sprach: es werde Licht, und es ward, d. h. es ward das Wort, welches das wahre Licht ist, das den in diese Welt kommenden Menschen erleuchtet, und durch den auch das materielle Licht entstanden ist. Gott spricht hier im Singular, denn nur er selbst, der Vater, ist erst, der Sohn noch nicht. Nachdem nun aber der Logos persönliches Dasein erhalten hat, wird in dem weitern Verlauf des Schöpfungsberichtes immer zwischen ihm und dem Vater, wie zwischen Gott und Gott (also ditheistisch) unterschieden, und zwar so, daß der eine befiehlt, seinen Willen erklärt, daß und was geschaffen werden solle, der andere

Digitized by Google

aber diesen Willen vollzieht [1]. Der Vater kommt also mit der zu schaffenden Welt nicht unmittelbar in Berührung; seine Sache ist es nur, seinen Willen auszusprechen, worauf sogleich der Vollzug desselben durch den Sohn erfolgt, und wenn auch jedesmal der Inhalt des Befehles und der Gegenstand der vollziehenden Thätigkeit des Sohnes derselbe ist, so fallen doch die den beiden Personen entsprechenden Handlungen einzeln auseinander und sind verschieden. Dasselbe Verhältniß setzt sich nun auch nach der Schöpfung in der Leitung der Geschichte und in den göttlichen Offenbarungen fort. Der Vater, als die ganze göttliche Majestät in sich schließend, hat die Oberleitung des Ganzen; der Logos dagegen in seiner Unterordnung unter ihn ist ein dienendes Wesen und das Organ für den Vollzug des göttlichen Willens. In dieser letztern Eigenschaft sagt Tertullian von ihm, daß ihm der Vater alle Gewalt, d. h. die gesammte, dem absoluten Schöpfungszweck entsprechende Leitung der Welt übergeben habe. Kein Zeitabschnitt ist dadurch ausgeschlossen. Seine Gewalt erstreckt sich über die ganze Zeit (aber auch nur so weit), von Anfang bis zu Ende. So ist es der Sohn, der von Anfang an das Richteramt geübt hat. Er hat den Thurmbau vereitelt, die Sprachen verwirrt, die Sündfluth herbeigeführt, Sodoma und Gomorra durch Feuerregen vernichtet. Er hat sich den Menschen genähert und ihnen sich geoffenbart, von Adam bis zu den Zeiten der Patriarchen und Propheten, Alles ordnend und die Zukunft in der Vergangenheit vorbauend und anbahnend. Alles das geschah unsertwegen, um uns zum Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu vermögen. Aus derselben Rücksicht sind auch die menschlichen Schwächen an dem Gotte des alten Testaments zu erklären, wie Unwissenheit, Reue, Zorn, Versöhnung, kurz alles, was die Häretiker (Gnostiker) am alten Testament als Gottes unwürdig aufgreifen, um zu zeigen, der hier sich offenbarende Schöpfer könne nicht das höchste göttliche Wesen selbst sein. Die Thatsache, daß es so sich mit dem alten Testament verhalte, und die Behauptung, daß die in ihm vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropathismen der Gottheit an sich unwürdig seien, räumt Tertullian vollkommen ein, ein merkwürdiges Zugeständniß, welches beweist, wie sehr seine eigene Lehrweise sich noch in den gnostischen Theorien wie in einem festgeschlossenen Kreise bewegte, den er nicht ganz durchbrechen konnte. Verstärkt aber werden diese ditheistischen Zugeständnisse ferner

[1] Habes duos, alium dicentem, ut fiat, alium facientem, c. 12.

Digitized by Google

durch die Bemerkung, mit welcher Tertullian den Gnostikern entgegentritt. Er meint nämlich, an der Opposition der Gnostiker gegen den Gott des alten Testaments sei ihre Unwissenheit Schuld, ihr Mangel an Einsicht, daß alle diese Schwächen sich nicht auf Gott an sich (den Vater), sondern auf den Sohn beziehen, der sogar menschliche Leiden über sich nehmen, Hunger und Durst ertragen, Thränen vergießen und selbst der menschlichen Geburt und dem Tode sich unterziehen sollte. Dazu sei er vom Vater ein wenig unter die Engel erniedrigt (c. 16).

Diese ganze Lehre ruht auf dem Satze, daß Gott an sich, der Vater, der Welt fern bleibt und weder bei ihrer Schöpfung, noch bei ihrer Leitung jemals unmittelbar thätig eingreift. Das heißt aber nichts anders, als er bleibt der Welt gegenüber rein *unsichtbar*; seine Wirksamkeit nach außen wird niemals auf eine sinnliche Weise wahrgenommen. Umgekehrt gilt dagegen vom Sohne, daß er durch seine Werke der Welt offenbar und *sichtbar* werden müsse, daß er sich nothwendig auf eine sichtbare Weise zu erkennen gebe. Unbedenklich spricht Tertullian diese Unterscheidung zwischen einem *unsichtbaren* Gotte, dem Vater, und einem *sichtbaren* Gotte, dem Logos, aus und meint darin eine ächte Lehre der Offenbarung zu besitzen. Er sagt c. 14: in Bezug auf Gott lehre die hl. Schrift bald, daß er unsichtbar, bald, daß er sichtbar sei. Wie ist dieser anscheinende Widerspruch zu lösen? Er antwortet: einer und derselbe kann allerdings nicht beides zugleich, nicht unsichtbar und auch sichtbar sein. Man wird deßhalb unterscheiden müssen: derjenige, welcher sichtbar war, muß ein anderer (alius) sein, als der, welcher unsichtbar ist. Unsichtbar aber wird der Vater sein in der Fülle der göttlichen Majestät; sichtbar aber der Sohn, nach dem beschränkten Maße göttlicher Wesenheit, die er vermöge seines Ursprungs in sich trägt.

In dieser ganzen Theorie sahen seine Gegner von ihrem monarchianischen Standpunkte nichts als eine feinere Art des Ditheismus. Gegen die verschiedenartige Betheiligung des Vaters und des Sohnes am Schöpfungswerke bemerkten sie c. 13: wenn Gott sprach und Gott vollzog, und zwar *ein* Gott sprach und *ein anderer* vollzog, so sind es *zwei* Götter, die gelehrt werden [1]. In seiner Entgegnung führt Ter-

[1] Ergo, inquis, si deus dixit et deus fecit, si alius Deus dixit et alius fecit, duo dii praedicantur, c. 13. Die Schöpfungsworte lauten nach Tertullian c. 12: et dixit *deus:* fiat firmamentum, et fecit *deus* firmamentum, et dixit *deus:* fiant luminaria, et fecit *deus* luminare majus et minus. — — Habes duos, sagt Tertullian etwas später, alium dicentem, ut fiat, alium facientem.

Digitized by Google

tullian Stellen aus dem alten und neuen Testament an, daß man sich allenfalls so ausdrücken dürfe, da man dem Sohne das Prädicat deus nicht verweigern könne, worauf ihm die Monarchianer erwiedern: so mache Ernst mit deiner Unterscheidung und bekenne dich endlich auf die Auctorität dieser Schriftstellen ein für allemal zum Glauben an zwei Götter und zwei Herrn. Tertullian versichert nun zwar hoch und theuer, niemals werde er ein solches Wort über seine Lippen bringen; aber trotz dieser feierlichen Versicherung bleibt er dabei, daß allerdings im alten Testament von zwei Göttern und zwei Herrn die Rede sei, und wiederholt an spätern Stellen diese Behauptung mehrmals. Und was er dann weiter über den Zweck dieser ditheistischen Offenbarung, über den Unterschied von christlichem Monotheismus und heidnischem Polytheismus beibringt, beweist eben nur, daß die Monarchianer mit ihrer Anschuldigung wirklich Recht hatten und mit Grund von ihm fordern konnten, er solle consequent sein und rücksichtslos zu einer Lehre sich bekennen, die vom christlichen Standpunkte nothwendig Ditheismus sei.

Hiemit im Einklang verwarfen die Monarchianer auch für die Leitung der Welt Tertullians dualistische Trennung des Vaters und Sohnes. Ihr Satz lautete: ein Gott hat die Welt geschaffen; es hat keine Theilung der schöpferischen Thätigkeit stattgefunden, und ebenso wenig ist eine solche auch in Bezug auf die Leitung der Welt zuzugeben. Sie drückten dieß aus in der Formel: unum Deum semper egisse, c. 16, und fügten zur Begründung hinzu, der Gott, welcher sichtbar erschienen sei, werde durch Eigenschaften bezeichnet, welche dem Wesen Gottes an sich zukommen. So besonders Apok. 1, 8., wo er der Allmächtige genannt werde, und ebenso an den Stellen, wo er der Allerhöchste, der Herr der Kräfte, König Israels, der Seiende heiße. Man könne demnach den erscheinenden Gott nicht von einem an sich seienden unterscheiden, c. 17. Tertullian versichert freilich, aus Unwissenheit hätten die Monarchianer so gelehrt; sie hätten nämlich nicht erkannt, daß die allmähliche Entwicklung des göttlichen Weltplans in der Geschichte von Anbeginn her an die Thätigkeit des Sohnes geknüpft gewesen sei, und hätten deßhalb gemeint, der Vater selbst sei erschienen, habe mit den Menschen verkehrt, gewirkt, Durst und Hunger gelitten, und in diesem Sinne sei der Eine Gott immer wirksam gewesen, d. h. der Vater habe gethan, was Sache des Sohnes sei. Aber wir wissen schon, was wir auf solche Consequenzmacherei zu geben haben. Der unus deus war in den Augen Tertullians eben der Vater; darum substituirte er in den Formeln der Mo-

Digitized by Google

narchianer ganz einfach den letztern Begriff für den erstern und beschuldigte sie hinterher, die Unterscheidung von Vater und Sohn zu läugnen, die sie nur in dem ditheistischen Sinne Tertullians nicht gelten lassen wollten. Wie eine Trennung und Unterordnung der Personen an sich, so wollten sie auch nicht eine Trennung derselben in ihrer Wirksamkeit nach außen zulassen.

Deßhalb eiferten sie endlich auch gegen Tertullians Unterscheidung von einem unsichtbaren Gott, dem Vater, und einem sichtbaren Gott, dem Sohne. Da sie den Sohn hinsichtlich seiner Wesenheit dem Vater völlig gleichstellten, so behaupteten sie kurzweg: gerade so unsichtbar, wie der Vater, ist auch der Sohn [1]. Sie begründeten sofort ihre Lehre auf das alte Testament und beriefen sich unter anderm auf den Ausspruch: mein Antlitz kannst du nicht sehen (Exod. 33, 20). Wenn es nun, sagten sie, der Sohn war, welcher so zu Moses redete, so gab er ja selbst die Erklärung ab, daß sein Angesicht (also er selbst) unsichtbar sei, c. 14. Mit dem Satze: der Sohn ist an sich unsichtbar, verbanden sie aber auch, wiederum im Gegensatze zu Tertullian, die umgekehrte Behauptung, daß auch der Vater sichtbar sei. Die Unsichtbarkeit desselben (als eine wesentliche Eigenschaft Gottes) wollten sie damit an sich nicht läugnen; sie lehrten nur, Vater und Sohn (d. h. der Eine Gott) sind ebenso an sich unsichtbar, wie sie auch zusammen sichtbar werden; oder noch genauer: die Einheit von Vater und Sohn ist eine so vollkommene, daß sie auch in ihren Eigenschaften und in ihrer Wirksamkeit überall zu Tage tritt. Ist der Vater unsichtbar, erscheint er nicht, so ist dasselbe auch mit dem Sohne der Fall; und erscheint der Sohn, so erscheint er nicht allein und für sich, sondern in ihm und mit ihm zugleich der Vater. Wie Tertullian für seine, so führten auch sie für ihre Lehre Stellen aus dem alten Testamente an. Habe der Herr dem Moses gesagt: du kannst mein Angesicht nicht sehen, so heiße es dagegen an einer andern Stelle (Num. 12, 6 ff.): der Herr habe zu Moses gesprochen mündlich, wie einer zu seinem Freunde spricht, und Jakob sage (Gen. 32, 30.): ich habe den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen. Einer und derselbe ist mithin nach der Lehre der hl. Schrift sichtbar und unsichtbar, was natürlich Tertullian so deutet, als sei der Vater zugleich der Sohn, weil jener zugleich unsichtbar (als Vater) und sichtbar (als

[1] C. 14: hic ex diverso volet aliquis etiam filium invisibilem contendere, ut sermonem, ut *spiritum*, et dum unam conditionem patris et filii vindicat, unum potius atque eundem confirmare patrem et filium.

Digitized by Google

Sohn) sei. Aber gerade hier ist recht handgreiflich, wie sehr Tertullian seine von seinem Standpunkte gezogenen Consequenzen den Gegnern als ihre Lehre unterschiebt. Nach seiner Meinung müssen die Stellen, welche von einer Sichtbarkeit Gottes handeln, lediglich bezogen werden auf den Sohn, patre seposito in sua invisibilitate. Das Unrichtige einer solchen Unterscheidung braucht nicht erst bemerkt zu werden. Uebrigens kann er selbst nicht in Abrede stellen, daß der Sohn eigentlich seinem Wesen nach auch unsichtbar sei; er sei deßwegen den Patriarchen und Propheten des alten Bundes, selbst dem Moses nur im Spiegel, im Räthsel, in Visionen und Träumen erschienen; Moses habe nur eine Verheißung empfangen, die sich erst bei der Verklärung Christi erfüllte. Damit gab er in Wahrheit die Voraussetzungen, von welchen seine Gegner ausgingen, selbst zu.

Von neuem hat sich also, was schon oben nachgewiesen wurde, bestätigt: die Gegner Tertullians sind im vollsten Einklang mit der Kirchenlehre, ja die strengsten Vertreter derselben. Das früher zwischen ihnen und Tertullian angenommene Verhältniß muß geradezu umgekehrt werden. Ihre Lehre muß nicht nach Tertullians daraus gezogenen Consequenzen und Verdrehungen, sondern Tertullians Lehre muß nach dem höhern und kirchlich reinern Standpunkte seiner Gegner beurtheilt werden. Dann aber wird man auch darauf verzichten müssen, in ihm einen ächten Zeugen der damaligen Kirchenlehre zu sehen. Er stand ihr im Vergleich zu den Häretikern dieser Zeit allerdings sehr nahe, dennoch hat er sie in ihrer vollen Reinheit nicht erfaßt und befand sich zu ihr in bewußter Opposition. Nur soviel ist zuzugeben, daß sie selbst in seinem Widerspruch noch hindurchschimmere und wohl von seiner getrübten Auffassung derselben unterschieden werden müsse.

Genau dieselbe Lehre, welche Tertullian an seinen Gegnern bekämpft, wird nun auch von Hippolytus als die Lehre der römischen Schule unter Kleomenes bezeichnet. Sie soll auf das Allerstrengste die volle Identität des Vaters und des Sohnes behauptet und ungescheut alle Consequenzen dieses Satzes entwickelt haben, bis zu der Blasphemie herab, daß der Gott des Universums, der Vater selbst, auf Erden geboren und an's Kreuz genagelt sei, daß er sich selbst den Geist übergeben habe, gestorben und auch nicht gestorben sei, daß er sich selbst am dritten Tage auferweckt habe — daß der im Grabmale Beigesetzte, mit der Lanze Verwundete, mit Nägeln Befestigte der Vater selbst sei. Der Grundgedanke der angeblichen Lehre des Kleomenes wäre gewesen, daß dem Einen

Digitized by Google

göttlichen Wesen eine doppelte Reihe von Eigenschaften zukomme, von welchen die eine es in seiner Unendlichkeit, die andere in seiner Endlichkeit und in seiner Beziehung zur Welt (Schöpfung, Theophanie, Menschwerdung) bezeichne. So entstehe wohl der Schein von zwei verschiedenen göttlichen Personen, aber auch nur der Schein; denn in Wahrheit sei es doch immer nur das Eine göttliche Wesen, von welchem Entgegengesetztes, die Unendlichkeit und Endlichkeit, ausgesagt werde. Hat nun Hippolytus mit diesem Berichte über Kleomenes und die ihm anhängenden römischen Monarchianer Recht, so könnte es scheinen, als habe Tertullian doch nicht gegen bloß eingebildete Häretiker gekämpft; eine solche häretische Partei unter dem Schein der Kirchenlehre habe es zu seiner Zeit wirklich gegeben. Als erschwerender Umstand kommt das durchaus ungünstige Urtheil des Hippolytus über den Charakter und die unkirchliche Haltung des Kleomenes hinzu. Einem solchen Manne, könnte man sagen, dürfe man wohl eine ganz blasphemische Lehre, wie die obige, zutrauen.

So mag der erste Eindruck beschaffen sein, den die Lehrformel des Kleomenes (**Philos. IX. p. 283 f.**) auf den Leser macht. Bei reiferem Nachdenken wird derselbe Vieles von seinem Schreckhaften verlieren. An die Unfehlbarkeit der Berichterstattung des Hippolytus werden wir so leicht nicht glauben, nachdem in einem Falle festgestellt worden ist, welch' ein Zerrbild er mit einer Phantasie, die in jeder Einheitslehre außer der seinigen sogleich offenen oder versteckten Patripassianismus witterte, aus der Lehre des Kallistus gemacht habe. Hippolytus ist ein warnendes Beispiel für alle Ketzerriecher in alter und neuer Zeit und ein Beweis, daß selbst ein noch so hoher Grad von wissenschaftlicher Bildung nicht vor Unrecht und Verirrungen schütze, wenn ein selbstgeschaffener Maßstab der Kirchlichkeit an die Lehren eines Andern gelegt wird.

Was sich Günstiges für den persönlichen Charakter des Kleomenes sagen lasse, ist schon an einem frühern Orte zusammengestellt. Verdächtigt ihn Hippolytus wegen seiner Verbindung mit Epigonus, dem nach Rom gekommenen Schüler des Noetus, so weisen wir dafür hin auf das freundschaftliche Verhältniß, in welchem er zu Zephyrinus und Kallistus stand, und bemerken, daß Hippolytus für sein ungünstiges Urtheil über den persönlichen Charakter des Kleomenes auch nicht den geringsten Thatbestand anführt. Ueber Zephyrinus und Kallistus hat sich Hippolytus in ähnlicher Weise ereifert, wie über Kleomenes; aber soweit hier der Thatbestand bekannt ist, steht er in einem schreienden Widerspruch

Digitized by Google

zu den Behauptungen des Hippolytus und legt den Verdacht boshafter Schmähsucht und leidenschaftlicher Verblendung nur allzu nahe. Wenn Zephyrinus den Gläubigen gestattete, die Schule des Kleomenes, auch noch nach seiner Verbindung mit Epigonus, zu besuchen; wenn Kallistus den noch schwankenden Sabellius aufforderte, sich an Kleomenes zu halten, weil er selbst die gleiche Gesinnung wie dieser habe; wenn Kallistus diese Erklärung abgab zu einer Zeit, wo Hippolytus bereits mit seinen Anklagen gegen den Patripassianismus hervorgetreten war, so kann die Lehre des Kleomenes keineswegs so nackte, unverhüllte Häresie, so offene Blasphemie gegen Gott gewesen sein, wie sie es nach der von Hippolytus überlieferten Glaubensformel gewesen sein müßte. Von Sabellius berichtet Hippolytus, daß ihn Kallistus als Papst wegen seiner Irrlehre von der Kirche ausgeschlossen habe; von Kleomenes sagt er es nicht, sagt vielmehr, daß Kallistus an ihn sich angeschlossen und seine Lehre noch mehr befestigt habe (ἐκράτυνε). Dann kann aber auch die Lehre des Kleomenes der Lehre des Kallistus, also dem Glauben der Kirche nicht so unendlich fern gestanden haben, wie es nach seiner Lehrformel der Fall gewesen sein müßte. Hippolytus sagt, Kleomenes habe die Häresie des Noetus befestigt (ἐκράτυνε), d. h. doch wohl, daß er mit ihr, um ihr einen festern Halt zu geben, Aenderungen vorgenommen, daß er sie tiefer entwickelt habe, und doch stellt er wieder die Lehre des Kleomenes und des Noetus als ihrem Inhalte nach vollkommen gleichlautend dar. Wie sehr sich Hippolytus bei Lehren, welche der seinigen entgegengesetzt waren, auf die Kunst der Auslegung, d. h. der Verfälschung und Entstellung verstand, haben wir an der Lehrformel des Kallistus gesehen. Sollten ihn bei der Darstellung der Lehre des Kleomenes richtigere und bessere Grundsätze geleitet haben? Es ist also sehr die Frage, was in derselben auf die Rechnung des Kleomenes, und was auf die Rechnung des Hippolytus komme. War der Letztere einmal in dem Vorurtheil befangen, daß er berufen sei, einer im Geheimen schleichenden Häresie die Maske abzureißen und die Irrlehre an das Tageslicht zu ziehen, und zeigte ihm seine Phantasie in allen Einheitslehren, welche nicht mit der seinigen übereinstimmten, die Schreckensgestalt des patripassianischen Irrthums, wie mußte sich unter der Herrschaft solcher Vorurtheile seine Darstellung der Lehre des Kleomenes von selbst gestalten? Stand ihm fest, Kleomenes meine überall, wo er von der Einheit Gottes sowohl an sich, als in den Theophanien rede, die Identität von Vater und Sohn, mußte ihm dann nicht der ungeschminkte Patripassianismus als der eigentliche

Digitized by Google

geheime Kern seiner Lehre erscheinen? Das gab Stoff zu einer drastischen, effectvollen Schilderung der Ausgeburten des Patripassianismus, und ganz diesen Eindruck macht die Schilderung der Blasphemien des Kleomenes. Beachten wir wohl, daß auch hier Hippolytus nicht so sehr den untergeordneten Kleomenes, als vielmehr seinen Hauptgegner und Erzfeind Kallistus treffen will. Triumphirend ruft er am Schlusse seiner Schilderung, nachdem er noch einmal das Widersinnige und Unchristliche in der Lehre des Kleomenes kraftvoll zusammengefaßt hat, aus: diese Häresie hat der verruchte Kallistus befestigt! Nur ein einziges Mal führt er einen Ausspruch des Kleomenes wörtlich an; aber merkwürdig genug, der erste Theil desselben ist vollkommen mit der Kirchenlehre in Uebereinstimmung, ja, ein sehr genauer Ausdruck derselben; der andere dagegen entschieden häretisch [1]. Wo, müssen wir hier fragen, hört der Wortlaut der Lehre des Kleomenes auf, und wo beginnt die Auslegung des Hippolytus ihre Kunst zu üben? Man sieht es klar, mit der Lehre des Kleomenes macht Hippolytus wenig Federlesens; je schwärzer er sie malt, desto größer muß auch unser Abscheu vor einem Manne sein, der sie aufnahm und befestigte. Diese Tendenz der Darstellung ist unläugbar. Alles wohl erwogen, sind das Gründe, die schwerer in's Gewicht fallen für, als gegen Kleomenes. Endlich aber zugegeben, daß eine Ehrenrettung des Kleomenes nicht völlig möglich sei, so waren er und seine Genossen eben Häretiker und standen außerhalb der Kirche; mit den kirchlich gesinnten Monarchianern des Tertullian dürften sie deßhalb nicht verwechselt werden. Suchen wir diese in Rom, so müssen es die Anhänger des Zephyrinus und Kallistus gewesen sein. Indessen, Hippolytus selbst versichert uns ja, daß des Letztern Lehre auf den Grundanschauungen des Kleomenes ruhte, und meint damit ohne Zweifel die wissenschaftliche Entwicklung der Lehre von den Theophanien, welche Kleomenes gegeben hatte, und zwar offenbar in einer ähnlichen Form, wie die Monarchianer Tertullians. Der unbefangene Kallistus billigte sie also. So oft wir uns aber eine derartige Lehrformel in die Sprache eines Hippolytus übersetzt denken, so oft kommen wir auf eine Darstellung derselben, welche genau so beschaffen ist, wie die, welche uns Hippolytus von der Lehre des Kleomenes hinterlassen hat. Gesetzt z. B., Kleomenes sagte, wie er es wirklich that: der Begriff der Monarchie besteht

[1] *Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν, καλούμενον οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν.* Phil. IX. p. 284.

Digitized by Google

darin, daß Vater und Sohn Ein und dasselbe (Wesen) sind; man darf nicht sagen: der Sohn löse sich als eine andere Person (als ein ἕτερος) vom Vater ab, sondern er ist Gott aus Gott, so hieß das für Hippolytus nichts anderes, als Vater und Sohn sind Eine Person mit verschiedenen Benennungen, und der Vater hat sich selbst zum Sohn gemacht, er ist aus sich selbst auch Sohn. Sagte Kleomenes: es ist eine falsche Unterscheidung der göttlichen Personen und Vernichtung ihrer Monarchie, wenn man bei der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung die endlichen Eigenschaften allein auf den Sohn, die Eigenschaften der Unendlichkeit allein auf den Vater bezieht, und man dürfe z. B. nicht lehren: bloß der Sohn ist sichtbar, geboren, gekreuzigt, sondern Gott ist es, der all' dieses über sich genommen hat, man müsse also dem Sohne ebenso, wie dem Vater, die Unsichtbarkeit und Leidensunfähigkeit zuschreiben, so wähnte Hippolytus, daß von dem Einen göttlichen Wesen diese entgegengesetzten Eigenschaften ausgesagt werden sollten, um wenigstens eine scheinbare Zweiheit von Vater und Sohn hervorzubringen. Stets also wird sich eine Darstellung ergeben, wie sie Hippolytus von der Lehre des Kleomenes wirklich geliefert hat, und darum kann dieser wohl nur in den Augen seines Gegners ein Häretiker gewesen sein. Ebenso ist es völlig undenkbar, daß Zephyrinus und Kallistus die Lehre des Kleomenes, wenn sie buchstäblich so lautete, wie sie Hippolytus referirt, auch nur einen Augenblick hätten billigen können. Immer von neuem drängt sich daher als eine Thatsache der Geschichte auf: a) die von Hippolytus und Tertullian auf dieselbe Weise befeindeten kirchlichen Monarchianer sind wegen der Einheit ihrer Lehre eine und dieselbe Partei, und b) Hippolytus und Tertullian sind wegen der Einheit ihrer Polemik und wegen der vollen Uebereinstimmung in ihren Grundansichten in der Verfolgung dieser Monarchianer Bundesgenossen gewesen, wodurch indessen nicht ausgeschlossen ist, daß sie in andern Lehrpunkten einander schroff gegenüberstanden, und deßwegen auch in jener Polemik jeder für sich ihre eigenen Wege gingen. Bestätigt sich diese Thatsache, so ist sie geeignet, zu so manchem Räthsel, welches die Geschichte dieser Zeiten darbietet, den Schlüssel zu geben. Wir müssen deßhalb noch etwas tiefer auf die Sache eingehen.

Kleomenes lehrte (Phil. IX. p. 283 f.): Ein und derselbe Gott ist der Schöpfer und Vater aller Dinge. Nach Hippolytus so gut, wie nach Tertullian hätte er bei der Schöpfung zwischen dem Vater und dem Logos unterscheiden, dem Letztern seinen Ursprung unmittelbar vor der Schöpfung selbst anweisen und sodann die gebietende Thätigkeit des Va-

Digitized by Google

ters und die vollziehende Thätigkeit des Logos genau von einander sondern sollen. Kleomenes that es nicht; er faßte schon ursprünglich den Vater und den Logos in dem Begriffe des Einen Gottes zusammen, und diesem Einen Gotte schrieb er in einheitlicher Thätigkeit die Erschaffung der Welt zu. Wie in dieser Lehre von der Schöpfung, so stimmte Kleomenes auch in der Lehre von den Theophanien völlig mit den Monarchianern Tertullians überein. Er lehrte: an sich ist Gott unsichtbar, aber ebenso hat es ihm auch gefallen, sich den Gerechten der Vorzeit sichtbar zu machen; er ist also beides, unsichtbar und sichtbar; mit andern Worten: auch in den Theophanien hielt Kleomenes gerade so wie die Monarchianer Tertullians den einheitlichen Charakter des göttlichen Wesens aufrecht, während er nach Hippolytus, wie nach Tertullian hier wiederum hätte unterscheiden und die Unsichtbarkeit allein auf den Vater, die Sichtbarkeit allein auf den Logos beziehen sollen. Ganz ebenso verfuhr Kleomenes auch mit den übrigen Eigenschaften Gottes. So sagt er: Gott ist an sich unbegreiflich, aber er wird auch begreiflich; er ist an sich unendlich, aber auch zugleich endlich; ungeboren (ἀγγέννητος) und zugleich der Geburt unterworfen; unsterblich und sterblich. Nach Hippolytus sind dieß lauter Widersprüche, oder vielmehr, da ihre Identität behauptet werde, so liege darin eine Uebertragung der alle Unterschiede verwischenden Dialektik Heraklits auf das christliche Dogma. Nach seiner Meinung hätten die endlichen Eigenschaften nicht von Gott überhaupt, sondern nur vom Logos ausgesagt werden dürfen, worin er wiederum Tertullian auf seiner Seite hat, welcher in seiner Polemik dasselbe geltend macht. Wir aber werden an dieser Uebertragung von endlichen Eigenschaften auf Gott eben so wenig Anstoß nehmen, wie uns der Ausdruck Menschwerdung Gottes anstößig erscheint. Denn daß Kleomenes diese endlichen Eigenschaften nicht Gott an sich zuschrieb, sieht man deutlich aus der Ausdrucksweise des Hippolytus, wornach Kleomenes diesen Zusammenhang Gottes mit der Welt von dessen Wohlgefallen (εὐδοκεῖν) und Willen, also von seinem freien Entschlusse abhängig machte. Kleomenes faßte demnach Vater und Sohn sowohl an sich, wie in ihrer sichtbaren Erscheinung als den Einen Gott auf und verwarf die Formel, nach welcher Sohn und Vater sich verhalten, wie ἕτερος ἐξ ἑτέρου. Gerade diese Ausdrucksweise ist charakteristisch. Sie wurde auch von den Gegnern Tertullians verworfen, und ebenso von Papst Zephyrinus [1]. Gerade um

[1] S. die Erklärung des Zephyrinus Phil. IX. 285.

Digitized by Google

dieses Wort drehte sich zwischen beiden Parteien der ganze Streit. Hippolytus (cont. Noet. c. 11) und Tertullian bestanden darauf, daß der Logos ein ἕτερος, ein alius im Unterschiede von dem Vater sei, und mußten darauf bestehen. Nur darauf drangen sie, daß diese Unterscheidung nicht zu einer Trennung beider Personen in gnostischer Weise ausarte (cont. Noet. c. 11 und adv. Prax. 8.). Aber auch in diesem mildern Sinne wurde sie von den monarchianischen Gegnern des Tertullian wie des Hippolytus mißbilligt, und mußte es, da sie von der völligen Gleichheit des Vaters und Sohnes ausgingen, welche jene Beiden nicht als kirchliche Lehre gelten lassen wollten. Und wenn endlich die römischen Monarchianer den ächten Begriff der Einheit Gottes dahin verstanden und auslegten, daß was Vater und Sohn heiße, ein und dasselbe (sc. göttliche Wesen) sei, so treffen wir dieselbe Begriffsbestimmung auch bei den Monarchianern Tertullians. Daß sie nichts Häretisches enthalte, liegt auf der Hand; aber ebenso gewiß ist es, daß Hippolytus und Tertullian in ihr auch die persönliche Unterschiedslosigkeit von Vater und Sohn und darum die noetianische Irrlehre klar ausgesprochen finden mußten. Wenn Kleomenes sagt: der Sohn ist in demselben Sinne Gott, wie der Vater, er ist nicht ein ἕτερος ἐξ ἑτέρου, so war dieß für Hippolytus wie Tertullian gleichbedeutend mit dem Satze: der Sohn ist der Vater, nur unter einer anderen Benennung, und wenn der Vater auch Sohn ist, so hat er sich selbst dadurch, daß er sich der Geburt unterzog, zum Sohne gemacht, eine Folgerung, die beide in gleicher Weise aus der Lehre ihrer Gegner gezogen haben (adv. Prax. c. 10. Phil. l. c.). Die geeignetsten Punkte zu einer Vergleichung bietet indessen die Lehre von der Incarnation dar. In Betreff dieser Lehre besitzen wir noch die Polemik des Tertullian und des Hippolytus, welche jeder von seinem Standpunkte gegen die ihm gegenüberstehende Partei der Monarchianer gerichtet hat, so vollständig, daß wir aus ihr die Lehre beider angegriffenen Parteien mit hinlänglicher Klarheit entnehmen können. Auch hier wird sich von neuem zeigen, daß wie Hippolytus und Tertullian in ihrer Polemik, so die beiden monarchianischen Parteien in ihrer Lehre übereinstimmen. Wir beginnen mit der Polemik des Tertullian gegen die von ihm bekämpften Monarchianer.

Der Grundgedanke auf beiden Seiten läßt sich nach ihren bekannten Vordersätzen über die Einheit Gottes an sich im Voraus bestimmen. Tertullian wird ausgehen von dem Satze: der Vater wirkt durch den Sohn, und wird denselben Satz auch auf das Verhältniß des Vaters zum menschgewor-

Digitized by Google

denen Sohne anwenden. Der Vater wirkt in Christus — damit ist einerseits die Verbindung beider, andererseits der Unterschied beider auch in Bezug auf die Menschwerdung ausgesagt. Beide sind von einander ungetrennt, aber in der Unterordnung des Sohnes unter den Vater liegt, daß sie zugleich zwei sind. Auf diese wenigen Worte läßt sich der ganze Inhalt der Aussagen Jesu über sich und sein Verhältniß zum Vater zurückführen [1]. Eine Trennung des Sohnes vom Vater ist also in der Menschwerdung nicht eingetreten. Wenn Jesus bei Johannes (8, 42) sage: ich bin vom Vater ausgegangen (exivi) und gekommen, so ist das keine Trennung, sondern er wollte damit sagen: vom Vater ausgegangen wie der Strahl von der Sonne, wie der Bach aus der Quelle, wie die Staude aus dem Samen. Wenn er bei Johannes (10, 30) erkläre: ich und der Vater sind eins, so sage er damit aus, a) daß zwei vorhanden seien, aber diese beiden werden b) einander gleichgestellt und verbunden (ostendit duos esse, quos *aequat* et jungit). Damit wir aber aus dieser Gleichstellung nicht zu viel schließen, beeilt er sich sofort hinzuzusetzen: es dürfe aber nur heißen: ich und der Vater sind eins (*unum*), nicht aber einer (*unus*); denn dieß letztere würde nach seiner Meinung sofort auch die Einheit der Person von Vater und Sohn, also den Patripassianismus in sich schließen. Volle Wesenseinheit, oder was dasselbe ist, ein wesenhaftes Innewohnen des Vaters im Sohne läßt er deßhalb nicht zu; die Einheit bezieht sich nur auf die Wirksamkeit. Auch in der Menschwerdung vollzieht der Sohn nur den Willen des Vaters. Auch hier gilt, was Tertullian von der Schöpfung und von der Leitung der Welt durch den Logos sagt: der Vater gebietet, der Sohn aber hat von ihm a) die Macht empfangen, den Willen des Vaters zu vollziehen, und b) stimmt sein eigener Wille vollkommen mit dem des Vaters überein. Auch hier muß der Begriff von der Monarchie Gottes, wie ihn Tertullian an die Spitze seiner Auseinandersetzung mit den Monarchianern gestellt hat, entscheiden. Vermöge der Werke, sagt er, ist der Vater im Sohne und der Sohn im Vater, und so liefern hier die Werke ebenfalls den Beweis, daß der Vater Einer sei, d. h. daß von ihm alles ausgehe [2]. Der Vater kommt also hier gleichfalls wieder über den Sohn zu stehen; nur dieser

[1] Immo totum erat hoc, quod docebat, inseparatos duos esse, c. 22.

[2] Per opera ergo erit pater in filio et filius in patre et ita per opera intelligimus unum esse patrem, c. 22.

Digitized by Google

tritt in Verkehr mit der Menschheit; nur dieser wird in der menschlichen Natur sichtbar. Was Tertullian von den alttestamentlichen Theophanien sagt, das muß auch hier zur Geltung kommen. Der Vater bleibt in seiner Unsichtbarkeit für sich; nur der Sohn erscheint, oder wie in Bezug auf die Menschwerdung die Formel lautet: der Sohn ist auf Erden, der Vater im Himmel [1]. Eine Trennung jedoch soll hierin nicht liegen, der Zusammenhang zwischen beiden nicht aufgehoben werden [2]. Eine locale Trennung nimmt darum Tertullian wohl an; aber sie stört nicht den innern geistigen Zusammenhang. Denn der Vater ist es, der dem Sohne geboten hat, auf Erden zu wandeln, und auch auf Erden hat dieser die Macht, den Willen des Vaters zu vollziehen. In sofern wird also in der Wirksamkeit des Sohnes auch der Vater sichtbar. Wenn Christus sage (Joh. 12, 25): wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat, so erklärt Tertullian die Worte des Herrn dahin, sichtbar werde allerdings in ihm der Vater, weil Christus nicht aus sich selber rede, sondern sein Vater ihm aufgetragen habe, was er reden solle (c. 23). Im Worte Christi vernehmen wir also das Wort des Vaters, ohne daß der Vater selbst persönlich in ihm gegenwärtig ist. Einen andern Sinn kann auch die Stelle nicht haben: wer mich sieht, sieht den Vater (Joh. 14, 8 ff.); er ist wesentlich kein anderer, als in der Stelle: ich und der Vater sind Eins. Christus nämlich ist der Stellvertreter (vicarius) des Vaters, der in den Thaten und Worten des Sohnes, ja im Sohne selbst sich sichtbar und für den Menschen faßbar zu erkennen gibt, an sich aber unsichtbar und nicht auf Erden, sondern im Himmel ist. Offenbar sei daher an dieser Stelle von zwei verschiedenen, aber unter einander verbundenen Personen die Rede. Die Verbindung beider wird hier hervorgehoben, damit die Jünger nicht auf den Gedanken gerathen, der Vater sei auch für sich allein sichtbar, und nach seiner persönlichen Erscheinung verlangen, denn diese ist unmöglich. Der Vater für sich genommen (seorsum) ist und bleibt unsichtbar für immer; sichtbar wird er niemals persönlich, sondern durch Aeußerung seiner Macht und seines Willens im Sohne, also in den Werken des Sohnes, der deßhalb der Repräsentant des Vaters ist [3].

---

[1] C. 21. c. 23: habes filium in terris, habes patrem in coelis.

[2] Der Sohn ist individuus (cum patre ubique). Tamen in ipsa οἰκονομίᾳ pater voluit filium in terris haberi, se vero in coelis, c. 23.

[3] Igitur et manifestum facit duarum personarum corporationem, ne pater

Digitized by Google

Mit einem Worte also: nicht eine wesentliche Immanenz, sondern ein dynamisches Innewohnen des Vaters im Sohne ist bei der Menschwerdung anzunehmen, und darum schließt denn auch Tertullian den Kreis seiner Erörterung ab mit dem Gedanken, von dem er ausgegangen ist: in den Werken des Sohnes offenbart sich der Vater; denn er ist der Grund derselben; er wirkt sie im Sohne [1].

Christus ist also der sichtbare Repräsentant des unsichtbar über ihm stehenden Vaters — das ist der Kern der Lehre Tertullians von der Menschwerdung, also auch hier derselbe Begriff von Monarchie, den er überhaupt zu Grunde gelegt hat, und auch hier dieselbe Consequenz eines an den Gnosticismus erinnernden Ditheismus. Und diese Consequenz mußte sofort zum Vorschein kommen, wenn man Tertullian die Frage vorlegte: ist denn der Menschgewordene wirklich Gott im vollen und natürlichen Sinne des Wortes, Gott wie der Vater, oder ist er es in einem geringern Sinne? [2]

---

seorsum quasi *visibilis* in conspectu desideraretur et ut filius *repraesentator* patris haberetur, c. 24.

[1] Joh. 14, 10: Pater autem manens in me facit opera. Tertullian erklärt: Per *opera ergo virtutum* et *verba doctrinae manens* in filio pater per ea videtur, per quae manet, et per eum, in quo manet, ex hoc ipso apparente proprietate utriusque personae, dum dicit: ego sum in patre et pater in me, c. 24.

[2] Wollte man mit Tertullian verfahren, wie etwa Hippolytus mit seinen kirchlichen Gegnern in Rom, und seine Lehrweise berechtigt dazu vollkommen, so könnte man sie in folgender Formel darstellen: allerdings lehrt Tertullian, daß Ein Gott alle Dinge erschaffen habe und ihr Vater sei, aber er unterscheidet dabei auf das Sorgfältigste die Thätigkeit zweier Personen, des Vaters und des Sohnes. Dem Vater schreibt er den ersten Anstoß und den Willen, dem Sohne, der diesem Willen selbst sein Dasein verdankt, die äußere Vollziehung zu. Er nennt zwar auch den Sohn Gott, aber in einem andern Sinne, als den Vater. Der Vater ist ihm unsichtbar, der Sohn sichtbar, der Vater unendlich, der Sohn zugleich endlich, der Vater über die Welt schlechthin erhaben, der Sohn geht in sie ein, kurz alle Eigenschaften, welche die Majestät des göttlichen Wesens bezeichnen, kommen ausschließlich dem Vater, dem Sohne dagegen alle diejenigen zu, welche eine Verendlichung lehren. Dasselbe gilt auch von der Menschwerdung Gottes, die allein auf den Sohn bezogen werden muß. Als er aus der Jungfrau die menschliche Natur annahm, wohnte nicht der Vater in ihm mit der Fülle seiner Majestät, sondern der Sohn für sich genommen als eine zweite und verschiedene Person ist auf Erden erschienen. Denn nicht darin besteht die Einheit des Vaters und des Sohnes, daß sie Ein und dasselbe Wesen sind, sondern darin, daß der Sohn aus dem Vater seinen Ursprung hat, daß er ihm untergeordnet ist, daß er die Macht, welche er besitzt, vom Vater empfangen hat, daß er den Willen des Vaters vollzieht, und so in seiner Sichtbarkeit auch den Vater sichtbar macht. Man darf daher auch weiterhin nicht sagen: Gott ist geboren, Gott hat gelitten, Gott ist an's Kreuz geschlagen, Gott ist

Digitized by Google

Seine Gegner haben ihm diese Frage wirklich vorgelegt. Sie führten gegen ihn die Worte des Engels bei der Verkündigung (Luk. 1, 35) an und sagten: unter dem Sohne Gottes, der aus der Jungfrau geboren werden soll, ist Gott, und unter der Kraft Gottes, welche die Mutter des Heilandes überschatten wird, der Allerhöchste zu verstehen [1]. Sie schlossen also: Gott selbst ist geboren und Mensch geworden. Tertullian erwiedert ihnen: verhielte es sich also, so stünde es auch geschrieben, und der Engel würde gesagt haben: Gott wird über dich kommen und der Allerhöchste dich überschatten. Aber gerade die Ausdrücke: Geist Gottes und Kraft des Allerhöchsten beweisen, daß Gott nicht in seiner Wesensfülle, sondern daß ein aus der ganzen Gottheit (ohne diese selbst zu vermindern) abgezweigter Theil geboren sei [2]. Der Geist Gottes ist nämlich an dieser Stelle genau dasselbe, was Johannes Wort Gottes nennt, und wie man das johanneische Wort nicht ohne seine Substanz, ohne Geist, so könne man hier den Geist Gottes, die Substanz, nicht ohne ihre Aeußerung, das Wort, denken. Die zweite Person ist aber beides: Geist und Wort. Was daher vom Worte gilt, gilt auch vom Geiste Gottes. Der Geist Gottes kann mit Gott selbst (dem Vater) so wenig verwechselt werden, als man die Sache, die Jemand besitzt, mit ihrem Besitzer identificiren wird. Der Geist ist allerdings Gott, und auch das Wort ist Gott, denn sie sind aus Gott, aber sie sind nicht Gott selbst, aus dem sie stammen (nicht Gott im absoluten Sinne des Wortes). Der Geist, als eine wirkliche Person, ist Gott aus Gott (deus dei), aber Gott nur soweit, als er aus dem Wesen Gottes stammt und selbst Wesen ist, also nicht voller Gott, sondern, wie Tertullian, damit wir ihn ja nicht mißverstehen, von neuem

---

mit der Lanze durchbohrt, Gott ist gestorben, und Gott ist wieder auferstanden, alles das wären Blasphemien gegen die Majestät des Vaters, sondern muß alle diese Arten der Erniedrigung lediglich auf den Sohn in seinem Fürsichsein und in seiner Unterordnung unter den Vater beziehen. So zertrennt und zerreißt dieser Ditheist das Eine, untheilbare Wesen Gottes und macht daraus zwei Gottheiten, von denen er nur die geringere und unvollkommenere in unmittelbare Berührung mit der Welt kommen läßt, die höhere und vollkommene aber kann nur mittelbar durch ihr Organ und Werkzeug auf das Geschaffene einwirken.

[1] Nempe, inquiunt, filius dei, (? vielleicht *spiritus* dei, was besser zu der folgenden Gegenargumentation stimmt,) deus est, et virtus altissimi altissimus est. Nec pudet illos injicere, quod si esset, scriptum fuisset, c. 26.

[2] Dicens autem: spiritus dei, etsi spiritus dei, tamen non directo deum nominans *portionem tolius* intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen. Hic *spiritus* dei idem erit sermo, c. 26.

Digitized by Google

versichert, ein aus dem Ganzen abgezweigter Theil. In einem noch höhern Grade muß dasselbe auch von der Kraft des Allerhöchsten behauptet werden, welche so wenig dem Allerhöchsten selbst gleich zu setzen ist, als die Weisheit oder Vorsehung mit dem persönlichen Gott zusammenfällt. Es sind das Eigenschaften, nicht für sich bestehende Wesenheiten [1]. Und so bleibt es denn dabei, nicht Gott selbst, sondern eine göttliche Kraft, mag man sie nun Geist Gottes oder Wort oder Kraft des Allerhöchsten nennen, ist im Schooße der Jungfrau als Sohn Gottes Mensch geworden [2]. Bemerken wir hier sogleich den Grund, weßhalb Tertullian nicht zugeben will, daß Gott Mensch geworden ist. Es ist sein altes, uns wohlbekanntes Vorurtheil, daß, weil der Vater die ganze Fülle der Gottheit in sich schließt, eine Menschwerdung Gottes in seinen Augen nichts anderes, als eine Menschwerdung des Vaters bedeuten kann. Diese Folgerung ist aber bei Gegnern, die „Gläubige" sind und zur Kirche gehören, ohne Zweifel unberechtigt; sie wollten gewiß nur sagen: der menschgewordene Sohn Gottes ist Gott, Gott aber in demselben Sinne, wie der Vater. Lehrten sie aber dieß, dann war ihre Kritik der Lehre Tertullians, wie kaum gesagt zu werden braucht, in ihrem vollen Rechte.

Die Stelle aus Lukas war nicht die einzige, auf welche die kirchlichen Monarchianer sich beriefen. Sie führten aus dem alten Testamente die Stelle für sich an: ego deus et *alius* praeter me non est, Is. 45, 3 — und thaten es gewiß mit Beziehung auf Tertullian, der die persönliche Existenz des Sohnes nicht anders bezeichnen zu können glaubte, als durch das Wort alius. Daher erklärt sich bei ihm auch die sorgfältige Begriffsbestimmung, die er von diesem Worte gegeben hat, indem er es in einem Sinne, wo es, wie bei den Gnostikern, die volle Trennung in sich schließt, zurückweist, in dem Sinne aber, wo es neben dem Ursprunge aus dem Vater und dem geringern Maß göttlicher Wesenheit auch die persönliche Verschiedenheit bedeutet, beibehalten will. Seine Gegner wollten den Ausdruck überhaupt als mißverständlich, als nicht die volle Gleichheit des Sohnes und Vaters bezeichnend,

[1] Et ita spiritus deus et sermo deus, quia ex deo, non tamen ipse, ex quo est. Quod deus dei, tanquam substantiva res, non erit ipse deus, sed hactenus deus, qua ex ipsius dei substantia, qua et substantiva res est et ut *portio aliqua totius*, c. 26.

[2] His itaque rebus, quodcunque sunt, spiritu dei et sermone et virtute conlatis in virginem, quod de ea nascitur, filius dei est, c. 26.

Digitized by Google

und daher die Einheit beider gefährdend, vermieden wissen. Aus dem neuen Testamente führten sie für sich an: Joh. 10, 30: ich und der Vater sind Eins, und Joh. 14, 9 ff.: wer mich sieht, sieht den Vater, und ich bin im Vater und der Vater ist in mir (c. 20). Diese drei Stellen, bemerkt Tertullian höhnisch, sei alles, was sie in der gesammten heiligen Schrift zur Begründung ihrer Lehre hätten auffinden können. Diesen wenigen Stellen solle die ganze heilige Schrift, altes und neues Testament, weichen, während doch die wahre Auslegung fordere, daß die geringere Zahl von Stellen nach der größern, und das Spätere nach dem Frühern (und Ursprünglichen) erklärt werde. Er selbst trägt sodann, namentlich aus dem Evangelium des hl. Johannes, fast alles zusammen, was sich auf das Verhältniß von Vater und Sohn bezieht, um darin die richtige Deutung der von seinen Gegnern für sich angeführten Stellen zu finden. Diese Deutung muß mit jenen andern Stellen im Einklang sein, sie bestätigen, darf ihnen aber nicht widersprechen. Daß noch ein Drittes möglich sei, daß sie den Inhalt der andern Stellen noch schärfer und genauer aussprechen können, daran denkt er nicht [1]. Er faßte also die Aussprüche des Herrn, wo er von seiner Einheit mit dem Vater und von seiner *substantiellen* Verbindung mit ihm redet, nicht als den klarsten und präcisesten Ausdruck dieses Verhältnisses, nicht als den Abschluß dessen, was die andern Stellen auch, aber weniger bestimmt und mehr allgemein aussagen; sondern gerade diese waren ihm die Hauptsache, und nach ihnen hat er, wie wir oben gesehen haben, die ganz bestimmten Aussprüche des Herrn *abgeschwächt*, um so zu einem bloß dynamischen Innewohnen des Vaters im Sohne zu gelangen. Das umgekehrte Verfahren schlugen seine Gegner ein. Die Stellen, wo von einem Innewohnen des Vaters im Sohne im Allgemeinen die Rede ist, widersprachen ja ihrer Lehre nicht; sie konnten und durften sie einfach voraussetzen; aber als den treffendsten Ausdruck der hier in Frage stehenden Glaubenswahrheit sahen sie jene Stellen an, in welchen die *Wesenseinheit* des Vaters und Sohnes und das substantielle Innewohnen des einen im andern auf das Klarste und Unzweideutigste gelehrt worden war.

---

[1] Propter unum Philippi sermonem et domini responsionem ad eum (Joh. 14, 9) videmur Joannis evangelium decucurisse, ne tot manifeste pronuntiata et ante et postea unus sermo subvertat, *secundum* omnia potius, quam adversus omnia, etiam adversus *suos sensus* interpretandus, c. 26. — ein bemerkenswerthes Geständniß, wie Tertullian, um vorgefaßte Meinungen aus der hl. Schrift zu rechtfertigen, dieser selbst Gewalt anthut.

Digitized by Google

Ihr Verfahren war mithin ein wirklich wissenschaftliches und kirchliches zugleich, und so sehr auch Tertullian über ihren Mangel an Bildung, über ihre Einfalt und wissenschaftliche Unfähigkeit spottet — nicht bloß das Frühere, sondern namentlich ihre Auslegung der hl. Schrift liefert den schlagenden Beweis, daß dem nicht so war. Die Frage, wer der bessere Exeget war und den von Tertullian selbst aufgestellten Kanon der Schrifterklärung gewissenhafter befolgte, können wir ruhig der Entscheidung jedes Unbefangenen überlassen.

Wo Tertullian die Auslegung seiner Gegner von Luk. 1, 35 bespricht, sagt er von ihnen: auch hier wollen sie ihre spitzfindigen Erklärungen anbringen [1]. Fragen wir, worin dieselben bestanden. Nach Tertullians eigener Angabe lehrten sie: Christus sei Vater und Sohn zugleich; der Sohn sei das Fleisch, d. h. der Mensch, d. h. Jesus; der Vater sei der Geist, d. h. Gott, d. h. Christus [2]. Tertullian wirft ihnen vor, daß sie dadurch in den härtesten Widerspruch mit ihren eigenen Grundlehren gerathen. Er sagt: erst behaupten sie die volle Identität des Vaters und Sohnes (beide sind ein Gott und eine Person), und hier in der Lehre von der Menschwerdung reißen sie auf einmal Sohn und Vater auseinander, lassen beide sich verhalten wie Mensch und Gott, und trennen den Menschgewordenen in einen Jesus und Christus, gerade so wie die Valentinianer [3]. Im folgenden Kapitel bürdet er ihnen noch größere Ungereimtheiten auf. Christus soll nach ihnen gleichbedeutend mit dem Vater sein. Darin, sagt Tertullian, liegt der entschiedenste Ditheismus, den es geben kann. Ist der Vater Christus, d. h. der Gesalbte, so muß er diese Salbung von einem andern, d. h. von einem höhern Wesen, als er selbst, von einem andern Gotte empfangen haben [4]. Es wäre das ein Ditheismus ganz in der extremen Weise der Gnostiker. Aber eben deßwegen müssen auch diese Angaben Tertullians bedenklich machen. Ist es denkbar, daß solche handgreifliche Inconsequenzen, wie er sie seinen Gegnern nachsagt, wirklich von ihnen begangen oder von ihnen übersehen sein sollten? Wenn sie erklärten: Vater und Sohn sind Ein Gott, konnten sie dann auch wieder be-

---

[1] Volent quidem et hic argumentari, c. 26.

[2] Discentes (? dicentes): filium carnem esse i. e. hominem i. e. Jesum, patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum, c. 27.

[3] Et qui eundem contendunt patrem et filium, jam incipiunt dividere illos potius, quam unare, c. 27.

[4] Si pater Christus est, pater unctus est utique *ab alio*, c. 28.

Digitized by Google

haupten: beide sind absolut von einander verschieden? Wenn sie im Vater die ganze Fülle der Gottheit vereinigt dachten, konnten sie dann auch wieder annehmen, er sei von einem höhern Wesen, als er selbst, gesalbt und von ihm abhängig? Das sind so handgreifliche Widersprüche, daß sie auch dem Einfältigsten einleuchten, und mag nun bei den Gegnern Tertullians die wissenschaftliche Bildung noch so gering gewesen sein, über diese Widersprüche konnten sie sich nicht täuschen.

Glücklicherweise hat uns Tertullian selbst den Schlüssel dazu gegeben, das Räthsel dieser Widersprüche zu lösen. Am Schluß des 27. Kapitels sagt er: nun, wenn der Sohn Gottes das Fleisch sein soll, wer ist dann der Menschensohn? Etwa der Geist? Aber der Geist soll ja der Vater selbst sein (denn Gott ist Geist), als wenn es nicht auch einen Geist Gottes gäbe, wie es ein göttliches Wort (als Person) und ein Wort Gottes gibt [1]. Unstreitig lehrten die Monarchianer, Christus bestehe aus einer doppelten Wesenheit, aus Geist (spiritus) und Fleisch (caro). Gegen eine solche Ausdrucksweise hat Tertullian an sich nichts zu erinnern. Man kann sie anwenden, wenn man nur unter Geist den Geist oder das Wort Gottes, und zwar diese Person allein, mit Ausschluß des Vaters versteht. In diesem Sinne kann nun aber, nach der vorgefaßten Meinung Tertullians, der Ausdruck Geist bei den Monarchianern nicht zu nehmen sein. Da nach ihnen der Geist Gottes oder der Sohn Gottes gleichbedeutend mit Gott selbst, Gott selbst aber nach der Ansicht Tertullians der Vater ist, so mußte er unter diesen Voraussetzungen nothwendig auf den Gedanken gerathen, daß seine Gegner eine Menschwerdung des Vaters lehren. Ist nun spiritus lediglich auf den Vater zu beziehen, sprachen aber auch außerdem die Monarchianer von dem Sohne Gottes, so blieb nichts anderes übrig, als der Schluß: dieser Sohn Gottes also ist die menschliche Natur, das Fleisch. Daß Tertullian so zu seiner Meinung kam, sehen wir deutlich aus c. 27. Hier läßt er die Monarchianer sagen: siehe, von dem Engel ist es verkündet (Luk. 1, 35): deßhalb wird das Heilige, das geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden. Geboren, schließt Tertullian, ist das Fleisch; also wird das Fleisch der Sohn Gottes sein [2]. Wurde nun

[1] Novissime qui filium dei carnem interpretaris, exhibe qui sit filius hominis. Aut numquid spiritus erit? Sed spiritum patrem ipsum vis haberi, quia deus spiritus, quasi non et dei spiritus, sicut et sermo deus et dei sermo, c. 27.

[2] Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: propterea quod nascetur

Digitized by Google

weiter die Frage erhoben: was ist alsdann unter dem Menschensohne zu verstehen? — so meint Tertullian, daß seine Gegner durchaus außer Stand seien, hierauf eine vernünftige Antwort zu geben. Allein es ist klar, daß diese ganze Argumentation mit der Voraussetzung, auf welcher sie ruht, in sich zusammenfalle, mit der Voraussetzung nämlich, daß unter dem menschgewordenen Geist oder Sohn Gottes Gott selbst, der Vater, zu verstehen sei. Denn Alles, was wir bis jetzt über die Lehre der Monarchianer erfahren haben, liefert den Beweis, daß sie diese Behauptung nicht aufstellten. Einen Unterschied des Wesens läugneten sie allerdings; aber die persönliche Verschiedenheit ließen sie unangetastet. Sie bezogen daher die Stelle: der Geist Gottes wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten dich umschatten, auf die zweite Person in der Gottheit, und lehrten, der Geist Gottes sei Fleisch geworden. Dieß hieß ihnen aber wiederum nichts anderes, als Gott, d. h. der Sohn in Einheit mit dem Vater ist Fleisch geworden. Denn der Geist Gottes (= der Sohn) ist als Geist wesentlich dasselbe, was Gott der Vater ist, der auch Geist ist. Und hier werden sie nun zur Begründung ihrer Lehre sich ganz besonders auf die Aussprüche Jesu berufen haben: wer mich sieht, sieht den Vater, und: ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Aber namentlich die erste dieser Stellen mußte den Tertullian wieder in seiner Auffassung ihrer Lehre bestärken. „Wer mich sieht" — was ist das Sichtbare an Jesus? Offenbar seine menschliche Natur, das Fleisch, also war unter dem Geborenen, dem Sohne Gottes, das Fleisch zu verstehen — „der sieht den Vater" — Vater kann sich mithin nur auf die innere verborgene Wesenheit Jesu, auf den Geist beziehen. Alles Weitere ergab sich daraus von selbst.

Von neuem aber wird hier in der auffallendsten Weise bestätigt, daß die Lehre der von Tertullian bekämpften kirchlichen Monarchianer genau dieselbe ist, wie die Lehre der von Hippolytus bekämpften römischen Monarchianer, und wie die beiden Parteien der Monarchianer vollständig in ihrer Lehre übereinstimmen, so treffen auch Tertullian und Hippolytus in ihrer Auffassung derselben völlig mit einander zusammen. Das Erstere bedarf kaum noch eines Beweises. Auch Kallistus ging von dem Satze aus: der Vater (Gott) ist Geist und der Sohn ist Geist, mithin sind Beide eines und dasselbe, Ein unzertrennlicher Geist, und diese Einheit dauert auch bei der Menschwerdung fort. Allerdings ist das

sanctum, vocabitur filius dei. Caro *itaque* nata est, caro *itaque* erit filius dei, c. 27.

Digitized by Google

Pneuma des Sohnes Fleisch geworden, aber in seinem Pneuma wohnt zugleich das Pneuma des Vaters, wie Joh. 14, 10 beweise. Wohl, erwiedert Hippolytus, also ist das Sichtbare, d. h. der Mensch (das Fleisch), der Sohn, der in ihm wohnende Geist aber ist der Vater. Vater und Sohn, d. h. Geist und Fleisch sind nun wohl Eine Person (der Gottmensch), und an dieser muß Göttliches und Menschliches unterschieden werden, aber eben deßhalb muß in Gott selbst der persönliche Unterschied von Vater und Sohn spurlos verschwinden [1].

Haben nun, wie nach dem Gesagten nicht länger zu bezweifeln ist, Hippolytus und Tertullian sich gegen eine und dieselbe monarchianische Lehre erhoben, und müssen die Gegner des Hippolytus nothwendig als Vertreter des kirchlichen Dogmas gelten, so sind damit auch schon die Gegner Tertullians von den ihnen gemachten Vorwürfen gereinigt, und wir brauchen darauf kaum noch Gewicht zu legen, daß Tertullian selbst bei Darstellung ihrer Lehre sich in einen unlösbaren Widerspruch verwickele, der ihm, nicht ihnen zur Last zu legen ist. So sagt er einerseits, der Sohn Gottes sei nach ihrer Lehre identisch mit dem Vater, ambo unus Deus sunt, und anderseits sollen sie lehren, der Sohn Gottes sei identisch mit dem Menschen Jesus [2], und dadurch Vater und Sohn auseinander reißen. Beide Behauptungen, die den formellsten Widerspruch an der Stirn tragen, können unmöglich von den Monarchianern ausgegangen sein. Ihre heraklitische Dialektik, welche in der Lehre von Gott an sich angeblich die strengste Anwendung von dem Gesetze der Identität machte und Vater und Sohn als eine Person zusammenfaßte, kann nicht zu ihrem eigenen Hohne in der Lehre von der Menschwerdung in ihr gerades Gegentheil, in die stärkste Trennung und Entgegensetzung von Vater und Sohn umgeschlagen sein.

---

[1] *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα. οὐ γὰρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλὰ ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ, πρυσλαβόμενος τὴν σάρκα, ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεὸν, καὶ τοῦτο ἓν ὃν πρόσωπον* (d. h. das menschgewordene Pneuma) *μὴ δύνασθαι εἶναι δύο* (= nicht zwei Götter.) Phil. p. 289. Undique obducti de distinctione patris et filii — — aliter eam ad suam nihilominu ssententiam interpretari conantur, ut aeque in *una persona* (dem menschgewordenen Geiste) utrumque distinguant, patrem et filium, discentes (? dicentes), filium carnem i. e. *hominem*, i. e. Jesum, patrem autem *spiritum*, i. e. deum, i. e. Christum, et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, jam incipiunt *dividere* illos potius, quam unare, adv. Prax. c. 27.

[2] Caro itaque erit filius dei, c. 27.

Digitized by Google

Endlich sind noch die beiden letzten Punkte zu besprechen, bei welchen wiederum die vollste Uebereinstimmung des Tertullian und Hippolytus sowohl hinsichtlich der Angaben über die Lehre ihrer Gegner, als hinsichtlich der Polemik gegen dieselbe zu Tage tritt. Beide beschuldigen ihre Gegner der Blasphemie, welche darin bestehen soll, daß sie vom Vater sagen, er habe gelitten, sei gekreuzigt und gestorben. Ohne Blasphemie, bemerkt Tertullian, könne man das nur vom Sohne Gottes aussagen, und auch nur deßwegen, weil es geschrieben stehe. Denn in Wahrheit sei Christus nach seiner menschlichen, nicht nach seiner göttlichen Wesenheit gestorben. Was erwiederten darauf seine Gegner? Das ist ja genau dasselbe, was auch wir behaupten. Auch wir sagen nicht, Gott der Herr ist gestorben; wir begehen diese Blasphemie nicht; wir sagen gerade so wie ihr: der Sohn Gottes ist gestorben. Tertullian faßt dieß freilich so auf, als wenn sie hätten sagen wollen: nicht Gott der Herr ist gestorben, sondern die menschliche Natur in ihm, und mußte es so auffassen wegen seines Vorurtheils, als wenn sie unter dem Sohne Gottes die menschliche Natur verständen [1]. Soviel ist also gewiß, daß sie zur Erläuterung ihrer Lehre und zur Abwehr gegen die Beschuldigung der Blasphemie die Erklärung abgaben: nicht der Vater, sondern der Sohn hat gelitten und ist gekreuzigt; wobei dann von selbst bei Tertullian das Mißverständniß unterlief: ja wohl der Sohn Gottes, d. h. der Mensch, also in Wahrheit doch der Vater. Genau dieselbe Erklärung hat nun Kallistus im Beginne des Streits in Rom abgegeben. Als Zephyrinus auf seinen Rath vor der Gemeinde gesagt hatte: ich kenne nur Einen Gott, Jesus Christus, und außer ihm nicht einen zweiten, und dieser ist es, der geboren ist und gelitten hat; als er so die Einheit des Vaters und Sohnes in der stärksten Weise nicht bloß bei der Menschwerdung überhaupt, sondern auch beim Leiden behauptet und damit scheinbar den persönlichen Unterschied Beider aufgehoben hatte, trat sofort, um solche Mißverständnisse abzuschneiden, Kallistus mit der weitern Erklärung auf: nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn. Hippolytus gibt den Zusammenhang zwischen beiden Erklärungen nicht an, aber er liegt auf der Hand. Auf die erste Erklärung hin wurde Zephyrinus des Patripassianismus und der Blasphemie angeklagt. Kal-

[1] Ergo, inquis, et nos *eadem ratione* dicentes qua vos filium dei (sc. mortuum esse) non blasphemamus in dominum deum; non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus, c. 29.

Digitized by Google

liſtus weiſt die Anklage zurück mit der Bemerkung: dem iſt nicht ſo; denn nicht vom Vater, ſondern vom Sohne glauben wir, daß er geſtorben ſei. Wie wird Hippolytus dieſe Erklärung aufgefaßt haben? Er ſelbſt ſagt es nicht, aber er deutet ſofort, wenn er von Hintergedanken ſpricht, die Kalliſtus gehegt habe, an, daß nach ſeiner Ueberzeugung dieſe Erklärung nicht ehrlich gemeint war, daß ſie einen verſteckten, von der Wahrheit abweichenden Sinn gehabt habe, und dieſer kann, nach der Darſtellung, welche er ſpäter von der Lehre des Kalliſtus gibt, ſowie nach ſeinem Berichte über die Lehre des Kleomenes, kein anderer geweſen ſein, als daß unter dem Sohne die menſchliche Natur des Vaters zu verſtehen ſei. (Philos. IX. p. 285.) Später gab nun Kalliſtus, wie bekannt, die Erklärung ab: man müſſe vom Vater ſagen, er habe (weil in dem Sohne wohnend und mit ihm ein göttliches Weſen und Leben bildend) mit dem Sohne gelitten (Mitleid mit ihm empfunden), und als Beweggrund zu dieſer Erklärung fügt Hippolytus hinzu: Kalliſtus wolle nicht ſagen, der Vater habe gelitten und daß nur Eine Perſon (die des Vaters) ſei; ſo wolle er der Blasphemie gegen den Vater entgehen. Genau dieſelbe Wendung der Lehre mit denſelben Bemerkungen berichtet nun auch Tertullian von ſeinen Gegnern. Alſo, ſagt er, hat auch der Vater nicht mit dem Sohne gelitten. Nämlich, die unmittelbare Blasphemie gegen den Vater ſcheuend, hoffen ſie dieſelbe durch dieſe Ausdrucksweiſe zu vermindern, und geben damit endlich zu, daß Vater und Sohn zwei ſeien, wenn nämlich nach dieſer Erklärung der Sohn es iſt, welcher leidet, der Vater aber mitleidet. Aber auch darin zeigt ſich ihre Thorheit. Denn was heißt mitleiden anders, als mit einem Andern leiden? Allein auch Tertullian ſelbſt gibt mit dieſer polemiſchen Bemerkung zu, daß ſeine Gegner Vater und Sohn als zwei Perſonen wohl zu unterſcheiden wußten. Hippolytus thut es ebenfalls, denn er verſichert ausdrücklich, Kalliſtus wolle nicht ſagen, daß nur Eine Perſon ſei, und bediene ſich deßhalb des Ausdrucks *συμπεπονθέναι* [1]. Noch eine Bemerkung, welche die Identität der Gegner des Hippo-

[1] *Καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ. οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον — ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος* etc. l. c. p. 289. adv. Prax. c. 29: ergo nec compassus est pater filio. Scilicet directam blasphemiam in patrem veriti diminui eam hoc modo sperant, concedentes jam, patrem et filium duos esse, si *filius* sic quidem *palitur*, *pater* vero *compalitur*. Stulti et in hoc. Quid est enim compati quam cum alio pati?

Digitized by Google

lytus und des Tertullian bestätigt, drängt sich hier von selbst auf. Nach Tertullian (s. oben S. 227) nahmen dieselben Monarchianer, welche bei der Verhältnißbestimmung von Vater und Sohn an sich der strengsten Einheitslehre huldigten, in der Lehre von der Menschwerdung die schärfste und durchgreifendste Sonderung des Göttlichen und Menschlichen an Christus vor. Der Sohn, sagten sie, sei das Fleisch, Fleisch aber sei gleichbedeutend mit Mensch und Jesus; der Vater dagegen (das Göttliche in Christus) sei der Geist (spiritus, πνεῦμα), und Geist gleichbedeutend mit Gott und Christus. Fragen wir einmal, wie Tertullian, wenn er eine solche Lehre auf frühere Häresien hätte zurückführen wollen, sich hätte ausdrücken müssen? Die Sache ist klar. Er würde gesagt haben: in der Lehre von der Einheit (von Gott an sich) verfallen sie in die Grundsätze des Noetus und identificiren Vater und Sohn, in der Lehre von der Erlösung dagegen sinken sie in den Irrthum des Theodotus zurück, reißen Göttliches und Menschliches auseinander und nennen Christus den auf den Jesus herabgekommenen Geist Gottes. Genau so lautet nun ebenfalls die Formel bei Hippolytus, wenn er die Lehre des Kallistus auf ihre Antecedentien zurückführt. Bald, sagt er, verfällt dieser in die Irrlehre des Noetus oder Sabellius, bald in die des Theodotus. So sehr stimmen beide Männer in der Beurtheilung der ihnen gegenüberstehenden angeblichen Häretiker überein. Zeigt sich hierin nicht klar, daß diese deßhalb auch, in ihrer Lehre wenigstens, als eine einzige Partei aufzufassen sind?

Als Ergebniß der angestellten Untersuchung halten wir demnach fest, daß sowohl die von Tertullian als von Hippolytus bekämpften Monarchianer ein und dieselbe Lehre vortrugen, die von ihren Gegnern als Irrlehre, als Ausfluß der noetianischen Häresie auf das Härteste angegriffen wurde. Nun deutet auch Tertullian an, daß diese angebliche Irrlehre im Abendlande von Rom ausgegangen sei, ja er kann nicht läugnen, daß sie im Grunde die herrschende sei, und in allen diesen Angaben trifft er wieder mit Hippolytus zusammen. Ursprünglich, erzählt er in der Einleitung zu seiner Schrift gegen Praxeas, stammt diese Lehre aus Asien; wie wir jetzt aus Hippolytus wissen, war Noetus in Smyrna ihr Urheber; dann wurde sie von Praxeas in Rom verbreitet; von hier aus wurde sie auch nach Afrika verpflanzt, wenn wir die gewöhnliche Auffassung des hic (sc. in Africa) quoque superseminatae sc. avenae Praxeanae beibehalten. Zuletzt waren die Keime derselben überall vorhanden in der ganzen Kirche — avenae illae ubi-

Digitized by Google

que tunc semen excusserant. Sie fristete in dieser Gestalt längere Zeit ein geheimes, verborgenes Dasein, bis sie jetzt, wo Tertullian gegen sie schreibt, von neuem in erster, ursprünglicher Kraft wieder hervorgebrochen war. An einer spätern Stelle (c. 3) erwähnt Tertullian, daß selbst die griechischen Kirchen nicht wissen, was das ihrer eigenen Muttersprache angehörende Wort οἰκονομία bedeute; er will sagen, daß auch sie in der patripassianischen Auffassung der Einheit Gottes befangen sind. Von Rom aus hatte also, wie von einem Mittelpunkte aus, die Verbreitung der Irrlehre des Praxeas über alle Theile der Kirche stattgefunden, und mochte Tertullian mit der Polemik in seiner Schrift immerhin speciell die afrikanische Kirche im Auge haben, so war nichtsdestoweniger die Lehre, welche er bekämpfte, überall vorhanden und überall dieselbe, nämlich die der römischen Monarchianer.

Daran nun, daß diese angebliche Irrlehre in so bedenklicher Weise um sich griff und überall Anklang fand, ist nach der Darstellung des Tertullian kein Anderer als Praxeas Schuld. Das von ihm in Rom ausgesäete Unkraut hatte von hier aus wuchernd über die ganze Kirche sich ausgebreitet. Das muß vorzugsweise das Werk des Praxeas gewesen sein; denn neben ihm wird von Tertullian kein anderer Verbreiter dieser Irrlehre in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts genannt. Er hatte also mit seinem Ansehen diese Irrlehre in Rom so fest begründet, daß jeder Versuch, sie wieder auszurotten, vergebens gewesen war. Hier begegnet uns aber auch der erste Widerspruch zwischen den geschichtlichen Angaben über die Begründung und Verbreitung des Patripassianismus im Abendlande zwischen Tertullian und Hippolytus. Der Letztere, den Praxeas auch nicht mit einer Sylbe erwähnend, nennt als den ersten Verbreiter der Irrlehre in Rom einen Schüler des Noetus, Namens Epigonus, läßt dessen Lehre bei dem Haupte der römischen Schule, Kleomenes, Anklang und Annahme finden, und bezeichnet dann ganz besonders den spätern Papst Kallistus als den Hauptbegünstiger, Vertreter, Begründer und Verbreiter des Patripassianismus. Daß hier ein Widerspruch vorliege, ist klar. Beide Darstellungen in ihrem Gegensatze können nicht Anspruch auf Wahrheit machen.

Döllinger hat diese Schwierigkeit wohl bemerkt und sie zu lösen gesucht. Er meint: „Praxeas muß entweder noch vor Epigonus oder gleichzeitig mit ihm in Rom gewirkt haben, und Hippolytus hat ihn wohl darum unerwähnt gelassen, weil er (Praxeas) schon vor seiner Ankunft Rom wieder verlassen und sich nach Karthago gewandt, überdieß

Digitized by Google

auch dort einen Widerruf geleistet hatte“ [1]. Erst jetzt muß dann durch den Beitritt des Kleomenes, durch die Begünstigung des Zephyrinus und das Ansehen des Kallistus die feste Begründung der neuen Lehre erfolgt sein.

Wir können dieser Lösung des zwischen Tertullian und Hippolytus bestehenden Widerspruchs nicht beitreten. Gesetzt auch, die obigen Annahmen über Praxeas seien richtig, Praxeas sei nur eine flüchtige Erscheinung in Rom gewesen, er habe sich sofort, vielleicht noch vor der Ankunft des Hippolytus von Rom nach Karthago begeben und dort widerrufen, so wird es nur um so unbegreiflicher, wie Tertullian gerade ihn als den eigentlichen Stammvater und Träger der patripassianischen Lehre im Abendlande hinstellen konnte. Tertullian, welcher ungefähr um dieselbe Zeit, als die patripassianische Bewegung in Rom begann, von der dortigen Kirche sich trennte, war gewiß über die Vorgänge in Rom, das er auch nach seinem Abfalle, wie seine Schriften de pudicitia und de jejunio beweisen, scharf im Auge behielt, viel zu gut unterrichtet, als daß er einen Mann von so untergeordneter Bedeutung, wie Praxeas, der so wenig für die patripassianische Sache gethan und höchstens sie angeregt hatte, als den einzigen Begründer und Verbreiter dieser Irrlehre hätte bezeichnen können. Im Gegentheil, die Erbitterung, mit welcher er auf ihn zurückkommt, nachdem bereits seit geraumer Zeit die patripassianischen Streitigkeiten geruht hatten, beweist die große Bedeutung dieses Mannes, und wollte man sagen, diese Erbitterung habe ihren Grund darin, daß Praxeas einen Papst von der kirchlichen Anerkennung des Montanismus zurückgehalten habe, so würde man damit nur ein neues Zeugniß von dem Einfluß beibringen, den Praxeas in Rom besessen hat.

Vorausgesetzt, sagten wir, daß Döllingers Annahmen über das Auftreten des Praxeas in Rom richtig sind. Aber auch sie unterliegen gegründetem Zweifel. Von Rom, meint Döllinger, habe sich Praxeas nach Karthago gewandt. Dafür läßt sich auch nicht eine einzige Beweisstelle aus Tertullian beibringen. Tertullian sagt allerdings: das Praxeanische Unkraut sei aufgegangen, habe fortgewuchert, und sei auch hier (d. h. in Karthago, nach der gewöhnlichen Meinung) ausgesäet, aber er sagt mit keinem Worte, daß Praxeas dieß selbst durch persönliche Anwesenheit in Karthago bewirkt habe. Von einer Reise nach Karthago ist überall gar keine Rede, und die Annahme derselben eine unbegründete Hypothese.

[1] Hippolytus und Kallistus S. 198.

Digitized by Google

Freilich ist sie eine hergebrachte Meinung. Aber gerade dieser Umstand hätte, nach der Eröffnung einer neuen Geschichtsquelle von so großer Bedeutung, wie die Philosophumenen des Hippolytus, um so dringender zu einer gründlichen Kritik der bisherigen Annahmen über Praxeas auffordern sollen. Nur dadurch, daß man der Kritik rücksichtslos ihren Lauf läßt, ist es möglich, den Widerspruch, auf den wir gestoßen sind, zu lösen. Prüfen wir daher die herkömmlichen Annahmen über die Person des Praxeas.

Diese Annahmen lauten: Praxeas stammte aus Kleinasien, der Heimath des Monarchianismus, und war dort als Gegner des Montanismus aufgetreten. (Auch sei er daselbst Confessor geworden.) Er reiste nachher nach Rom und bewirkte durch seinen Einfluß auf den römischen Bischof, daß derselbe den Montanisten die Kirchengemeinschaft aufkündigte [1]. Diese ganze Angabe ist nichts als ein merkwürdiger Beleg der Willkür, mit welcher man die geschichtlichen Zeugnisse nicht selten behandelt hat. Tertullian sagt ganz einfach: **Iste (Praxeas) primus ex Asia hoc genus perversitatis** (den Patripassianismus) **intulit Romam**, d. h. Praxeas hat den Patripassianismus aus Asien nach Rom verpflanzt. Alles, was man sonst in diese Stelle hineingetragen hat, daß Praxeas aus Asien stammte, dort Gegner der Montanisten, aber Anhänger der Monarchianer gewesen u. s. w., ist pure Erfindung. Nur sein Aufenthalt in Rom ist constatirt und die Thatsache, daß er die aus Asien stammende Irrlehre daselbst begründet habe.

Neander fährt fort: Er wurde damals (bei seiner Anwesenheit in Rom) wegen seines Patripassianismus nicht angefochten, und wie Neander alles Dunkele und Räthselhafte in der Geschichte so einfach und faßlich aufzuhellen vermag, führt er auch hierfür in seiner Manier die treffendsten Gründe an, nur daß die geschichtlichen Quellen leider davon auch nicht das Mindeste berichten.

Neander weiß nun auf das Genaueste zu beschreiben, wie es in Karthago weiter gegangen sei. In Karthago, wo er sich dem frommen Interesse des nicht durch die theologische Entwickelung hindurchgegangenen einfachen Glaubens der Laien anlehnen konnte, fand Praxeas Freunde, aber auch einen bedeutenden Gegner, und mußte widerrufen. Da Praxeas Rom nicht verließ, so muß das Alles in Rom selbst vorgekommen sein, und lassen wir die Zuthaten Neanders

[1] Neander, Kirchengesch. S. 320 (dritte Aufl.).

Digitized by Google

weg, so bleibt von dem ganzen weit ausgesponnenen Bericht über die frommen, aber unwissenden Gläubigen Karthago's nichts bestehen als die Thatsache: Praxeas hat noch vor dem Uebertritt Tertullians zum Montanismus in Rom den aus Asien stammenden Patripassianismus eingeschleppt und begründet, hat aber auch einen Gegner gefunden, der ihn zu einem schriftlichen Widerruf nöthigte. Dessenungeachtet ist nach geraumer Zeit aus den übrig gebliebenen Resten die frühere Irrlehre in verjüngter Kraft wieder erstanden, was Tertullian veranlaßte, den Kampf gegen sie aufzunehmen, um das bethörte Volk von seinem Wahne zu heilen. Es bleibt also dabei, nach Tertullian ist der eigentliche Begründer und Vertreter des Patripassianismus in Rom Praxeas, und da nun Hippolytus statt seiner den nachmaligen Papst Kallistus als solchen nennt, so ist der Widerspruch unläugbar, und wie auf der Hand liegt, nur dann gehoben, wenn Praxeas und Kallistus — eine und dieselbe Person sind.

13. Wer war Praxeas?

Irren wir nicht, so ist schon früher einmal von einer Seite, die sich freilich bei der rein conservativen Geschichtsdarstellung keiner sonderlichen Gunst erfreut, von Semler nämlich, der Versuch gemacht worden, den Namen des Praxeas, des Händelsuchers, auf einen römischen Bischof zu deuten, allerdings nicht in der Absicht, das Papstthum dadurch zu verherrlichen. Man hat diesen Versuch einer halsbrecherischen Kritik einfach auf sich beruhen lassen, und heute ist er fast vergessen. Was aber damals, bei der Mangelhaftigkeit der geschichtlichen Quellen, als ein tollkühnes Wagestück übermüthiger Kritik und vorurtheilsvoller Zweifelsucht erschien, stellt sich gegenwärtig, bei der Vervollständigung der geschichtlichen Quellen durch das 9. Buch der Philosophumenen, als ein Unternehmen dar, das keineswegs von vornherein ein so verzweifeltes ist, ja es erscheint bei dem Widerspruch der Quellen als einzig möglicher Ausweg. Ueberlieferten Annahmen treten wir damit allerdings entgegen; ob auch überlieferten Thatsachen, das ist eben die Frage, und die Nöthigung, welche man anderweitig bereits erfahren hat, scheinbar noch so wohlbegründete Annahmen, wie z. B. über das erste Auftreten des Noetus, über die Zeit und die Persönlichkeit des Sabellius, ebenfalls seit der Auffindung der Philosophumenen aus der Reihe der geschichtlichen Thatsachen zu streichen, ist gerade nicht geeignet, aller und jeder überlieferten Annahme blinden Glauben zu sichern. Auf jeden Fall aber

Digitized by Google

wird Papst Kallistus weder dadurch etwas gewinnen noch verlieren, wenn außer Hippolytus auch Tertullian unter seinen Anklägern auftritt, um so weniger, da beide in der Sache selbst doch wie eine einzige Person zu betrachten sind, und Tertullians Lehre und Anklagen doch nur der Nachhall von der Lehre und den Anklagen des Hippolytus sind.

Wir werfen also die Frage auf: ob nach dem Berichte des Tertullian über Praxeas und nach dem Berichte des Hippolytus über Kallistus beide, dem Namen nach verschiedene Männer, dennoch eine einzige geschichtliche Persönlichkeit sind, oder nicht? Eine sorgfältige Erwägung aller Umstände wird uns, wie wir glauben, überzeugen, daß ersteres der Fall, und selbst die so bedeutende Verschiedenheit der Namen nur eine scheinbare sei.

Beachten wir zuerst Tertullians Polemik gegen den Praxeas. Hier muß zunächst auffallen, daß sie in dem weitaus größten Theile der Schrift nicht so sehr gegen Praxeas selbst, als gegen dessen Anhänger unter den Gläubigen gerichtet ist. Nachdem Tertullian im ersten Kapitel von dem Ursprung, der geheimen Fortdauer und von dem neuen Aufschwunge des Patripassianismus gesprochen, und im zweiten Kapitel Irrthum und Wahrheit in der Lehre von Gott an sich und in der Beziehung desselben zur Welt, nach seiner Ansicht von der Sache, einander gegenübergestellt hat, bezeichnet er sofort im dritten Kapitel die Gegner näher, welche, ohne es einmal zu ahnen, dem Patripassianismus huldigend, gegen seine Lehre den Vorwurf eines geheimen gnostischen Ditheismus erhoben. Tertullian vertheidigt gegen diesen Vorwurf seine Lehre bis zum zehnten Kapitel, und beginnt nun seine Polemik gegen die Monarchianer. Aber auch hier macht er noch immer dieselben Gegner, wie bisher, zum Ziele seiner Angriffe; sie werden noch immer in der Mehrzahl angeredet und wenn er auch einigemal in der Lebhaftigkeit der dialectischen Erörterung bei der directen Anrede sich des Singulars bedient, so beweisen andere Stellen, die hiemit unterschiedslos wechseln, und wo er den Plural in der Anrede gebraucht, daß er keinen Einzelnen allein, sondern immer noch eine Mehrheit von Gegnern bekämpfe. Praxeas selbst wird im ganzen Verlauf dieser Polemik nur einmal und zwar in einer Weise erwähnt, daß man deutlich daraus ersieht, nicht gegen ihn, sondern gegen seine Anhänger unter den Gläubigen, die durch klare Darlegung des patripassianischen Monarchianismus für die Wahrheit gewonnen und von ihren Vorurtheilen gegen Tertullian geheilt werden sollen, entfalte sich ihre ganze, volle Kraft. Praxeas erscheint an dieser Stelle als ein Dritter,

Digitized by Google

dessen Name in sarkastischer Weise zur Erläuterung in die Polemik hineingezogen wird, gegen den sie aber nicht direct gerichtet ist, und dann fährt sie sogleich mit der Anrede in der zweiten Person fort, zum Beweise, daß der Angeredete ein Anderer sei, als Praxeas. Bei dieser Anrede im Singular haben wir indeß durchaus nicht an eine einzelne Person zu denken, sondern der Singular ist lediglich durch den lebendigen Charakter der Darstellung veranlaßt [1].

Dieser Ton der Polemik dauert fort bis zu Kapitel 20, wo Tertullian die biblischen Argumente der Monarchianer zusammenstellt und sofort zu widerlegen beginnt. Von nun an nimmt sie offenbar einen persönlichen Charakter, und wie wir aus c. 23 insbesondere sehen, den Charakter einer speciellen Polemik gegen Praxeas an. Hier und im Kapitel 24 wird Praxeas kurz hintereinander nicht weniger als viermal erwähnt. Gleich das erste Mal wird er direct angeredet, in einer Weise, als sollte er selbst persönlich Antwort geben [2]. Das zweite Mal stellt er mit beißender Ironie den Evangelisten Johannes und Praxeas einander gegenüber [3]. Das dritte Mal erwähnt er direct einen Lehrsatz des Praxeas, und an der vierten Stelle richtet er an Praxeas die Aufforderung, Aufschluß zu geben über die gegen ihn sich erhebenden Schwierigkeiten [4]. In dieser ganzen persönlichen Polemik gegen Praxeas handelt es sich einzig und allein um Auslegung von Joh. 14, 9 ff., d. h. genau um Auslegung derselben Stelle, auf welche sich auch Kallistus in der biblischen Begründung seiner Lehre gestützt hat. Es genügt vorläufig einfach diese Thatsache zu constatiren, wobei wir auf die charakteristische Manier, wie der Auctorität eines Praxeas das Ansehen eines der gefeiertsten Apostel gegenüber gestellt wird, weiter kein Gewicht legen, obgleich darin unter der Voraussetzung, daß in Praxeas Papst Kallistus angegriffen werde, ein dem Tertullian durchaus eigenthümlicher boshafter Zug der Polemik nicht zu verkennen wäre. Es ist bekannt, mit welcher Bit-

---

[1] Potuit et *Praxean* et omnes pariter haereticos statim exstinxisse, non tamen quia potuit, exstinxit. Nachdem er sodann diesen Fehlschluß durch den richtigen widerlegt hat, fährt er fort: tunc *probabis* illum (sc. Deum) et potuisse et voluisse, si probaveris illum fecisse, c. 10.

[2] Quot personae tibi videntur, perversissime *Praxea*, nisi quot et voces? Habes filium in terris, patrem in coelis, c. 23.

[3] Haec quomodo dicta sint — Johannes magis, quam Praxeas noverat, c. 23.

[4] Sed Praxeas ipsum vult patrem de semet ipso exisse et ad semet psum abisse, c. 23. Doceat Praxeas, c. 24.

Digitized by Google

terkeit er in seiner Schrift de pudicitia den von ihm bekämpften Papst als apostolicus anredet, und doch den apostolischen Ursprung seiner Würde auf das Heftigste bestreitet. Die Anrede apostolicus ist reiner Spott, und auch hier hat die Gegenüberstellung eines Apostels und des Praxeas denselben Zweck, der aber erst recht trifft, wenn Praxeas wirklich ein apostolicus, wenn er der Papst ist.

Doch sehen wir davon vorläufig ab und verfolgen wir die Polemik Tertullians weiter. Im Folgenden wird die Incarnationslehre der Monarchianer bestritten. Wir haben schon gezeigt, daß sie genau dieselbe, wie die des Kallistus ist; und selbst die neue Wendung, mit welcher dieser aufgetreten ist, um sich von dem Vorwurf zu reinigen, als lehre er ein Leiden des Vaters, ist dem Tertullian schon bekannt. Gerade diese neue Wendung, noch dazu ausgesprochen in einer Weise, die lebhaft an die Darstellung des Hippolytus erinnert (s. oben S. 229), rührt aber, wie Hippolytus ausdrücklich versichert, von Kallistus her, und es kann daher, wenn in dieser Schrift Tertullians überhaupt die römischen Monarchianer angegriffen werden, keinem Zweifel unterliegen, daß an dieser Stelle wenigstens Kallistus selbst gemeint sei.

Alles Bisherige ist demnach der Annahme günstig, daß unter dem Namen Praxeas Tertullian auf eine versteckte Weise gegen Kallistus polemisire. Volle Bestätigung oder Widerlegung wird sie finden, wenn wir prüfen, was Tertullian im 1. Kapitel über die Person und die Lebensschicksale des Praxeas berichtet.

Nachdem Tertullian gesagt hat, daß Praxeas den Patripassianismus aus Asien nach Rom verpflanzt habe, fährt er mit folgender Schilderung seiner Persönlichkeit fort: homo et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium, quando etsi corpus suum tradidisset exurendum, nihil profecisset, dilectionem dei non habens, cujus charismata expugnavit.

Praxeas ist also 1) ein unruhiger Kopf, er richtet Verwirrung in den Gemeinden an, verursacht Zwietracht u. s. w., alles das soll ohne Zweifel in den Worten homo et alias inquietus liegen. Praxeas ist ein ausgesprochener Parteimann und stört dadurch die Ruhe und den Frieden der Gemeinde. Ganz dasselbe Bild entwirft Hippolytus von dem Charakter des Kallistus. Wir heben aus dieser Schilderung nur einige Züge hervor, die sich ganz wie ein ausführlicher Commentar zu den kurzen Bemerkungen Tertullians ausnehmen. Er bewegt den Zephy-

Digitized by Google

rinus, fort und fort den Samen der Zwietracht unter den Brüdern auszustreuen. Er ist Schuld, daß die Zwietracht in der Gemeinde nicht zur Ruhe kommt. Er ist überhaupt ein verschlagener Intriguant und rastlos in der Verfolgung seiner schlechten Zwecke. Er hetzt unablässig und hält es scheinbar bald mit dieser bald mit jener Partei, um das Ziel seines Ehrgeizes zu erreichen u. s. w. [1].

2. Praxeas brüstet sich mit seinem Martyrium. Dieß bestand a) in bloßer Haft, b) war diese Haft nur von kurzer Dauer. Diese Angaben passen genau auf Kallistus. Von Zephyrinus wurde er nach seiner Rückkehr aus den Bergwerken Sardiniens in den Klerus aufgenommen und zum Vorsteher des später nach ihm benannten Kirchhofs, des coemeterium Callisti, ernannt. Hippolytus sagt, Zephyrinus wollte ihn dadurch ehren (l. c. p. 288), und auch die einflußreiche Stellung, die er als der vertrauteste, und wie Hippolytus wenigstens glauben machen will, allmächtige Rathgeber des Papstes einnahm, wird vorzugsweise dem Martyrer zu Theil geworden sein. Als Martyrer war Kallistus überhaupt so hoch geehrt, daß es Hippolytus für nöthig erachtet, den nach seiner Meinung wahren Verlauf seines Martyriums darzustellen; aber in der auffallenden Art und Weise, wie er diese Darstellung einleitet, gibt er zu verstehen, daß über dieß Martyrium theils falsche, theils übertriebene Vorstellungen im Umlauf sind. Ein Martyrer, will er sagen, ist er allerdings, aber es hat damit eine eigenthümliche Bewandtniß [2], und sodann erzählt er, was er über Kallistus, den Sklaven des Karpophorus, sein Unglück in Geldgeschäften, seine Verstoßung in's Pistrinum, seine Verbannung in die Bergwerke von Sardinien u. s. w. in Erfahrung gebracht hat. Die Summe der Erzählung ist: Kallistus ist ein verbrecherischer Sklave, ein präsumtiver Selbstmörder, sein Martyrium eine kurze Verbannung nach Sardinien. Denn die Haft des Kallistus kann nicht lange gedauert haben. Nach einiger Zeit (μετὰ χρόνον), erzählt Hippolytus selbst, wirkte die christliche Kaiserin Marcia bei ihrem Gemahl Commodus für die nach Sardinien wegen ihres christlichen Bekenntnisses Verbannten

[1] Philos. IX. p. 285. ἔπειθεν (sc. Kallistus den Zephyrinus) ἀεὶ στάσεις ἐμβαλεῖν ἀναμέσον τῶν ἀδελφῶν — ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετηρήσατο. p. 284: Κάλλιξος ἀνὴρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην. Die πανουργία, entsprechend dem inquietus bei Tertullian, ist stehender Charakterzug in der Schilderung des Kallistus.

[2] Philos. IX. p. 285: οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄντος Ῥώμης, ὁ δὲ τρόπος τὴν αὐτοῦ μαρτυρίας τοιόσδε ἦν.

Digitized by Google

Gnade aus (l. c. p. 287). Auf der Liste der Begnadigten war von Victor (Hippolytus sagt: absichtlich) der Name des Kallistus ausgelassen. Gleichwohl erlangte er die Freiheit durch seine Bitten, worüber Victor sehr unwillig gewesen sein soll; denn das von Kallistus Verübte war erst vor nicht langer Zeit geschehen [1]. Faßt man die ganze Erzählung des Hippolytus, mit Auslassung aller Einzelheiten, in ihren wesentlichen Momenten kurz zusammen, so kann man sich nicht kürzer und bündiger über den Charakter und die Schicksale des Kallistus aussprechen, als Tertullian in den Worten gethan hat: Homo et alias inquietus, insuper *de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium.*

3. Beachten wir die Stellung des Praxeas in Rom zum Papste. Sie tritt in zwei Fragen deutlich zu Tage: a) in der montanistischen. Der Papst ist schon bereit, die Prophezien des Montanus, der Prisca und Maximilla anzuerkennen und den Kirchen in Asien und Phrygien den Frieden zu gewähren, da tritt Praxeas mit seinen, wie Tertullian versichert, falschen Angaben über die Propheten und ihre Kirchen auf, vertheidigt die Beschlüsse und Entscheidungen früherer Päpste gegen die Montanisten, und zwingt so den wankenden Papst, die schon ausgefertigten Friedensbriefe zu widerrufen und von dem Vorhaben, die Gnadengaben anzuerkennen, abzustehen. Kann ein Mann, und wenn er auch Martyrer war, oder vielmehr, wenn er für den Glauben eben nur eine kurze, unbedeutende Haft zu erdulden gehabt hatte, der gerade aus Asien ankam, einen solchen entscheidenden Einfluß auf den Papst ausüben? Ist es denkbar, daß ein zur Anerkennung des Montanismus völlig entschlossener Papst auf die bloßen Versicherungen eines sonst ganz unbekannten Mannes, wie Praxeas, diesen Entschluß fallen ließ? Ist es selbst auch nur denkbar, daß man in Rom die Entscheidung früherer Päpste so leichtsinnig bei Seite setzte, und daß dagegen ein der römischen Kirche fremder Mann, der Kleinasiat Praxeas, dieselben erst wieder zur Geltung bringen mußte? Nur in einem Falle ist der Einfluß des Praxeas ohne Schwierigkeit zu erklären, wenn Praxeas der römischen Kirche selbst angehörte und ein in ihr angesehener Mann war. Das war er aber, wenn hinter der Benennung Praxeas sich der römische Priester Kallistus verbirgt. Seine Stellung in Rom war derartig, daß man ihm einen solchen entscheidenden Einfluß auf die Entschlüsse des Papstes ohne Be-

[1] L. c. p. 288: *οὐ γὰρ ἦν μακρὰν τὰ ὑπ' αὐτοῦ τετολμημένα.*

Digitized by Google

denken einräumen kann. Das Verhältniß des Praxeas zu jenem schwankenden Papste wird überdieß von Tertullian genau so beschrieben, wie das des Kallistus zu Zephyrinus und der römischen Gemeinde von Hippolitus. Tertullian nennt jenen spöttisch den „Lehrer," den doctor; offenbar ist damit auf das bedeutende Ansehen angespielt, das er bei seiner Partei in Rom und überall, wohin sich unter seiner Aegide die Irrlehre verbreitet hatte, genoß. Von seinen Anhängern dagegen sagt er, sie seien simplices, ne dixerim imprudentes et idiotae, ohne tieferes Verständniß des ganzen, vollen Glaubensinhaltes (c. 3), Vorwürfe, die im Wesentlichen c. 9 [1] wiederholt werden. Was hier Tertullian von den Anhängern des Praxeas sagt, das berichtet in genauester Uebereinstimmung hiermit Hippolytus von Zephyrinus. Hippolytus nennt zwar nur den Papst, Tertullian nur die Gläubigen, die Gemeinde; aber die Tragweite ihrer Vorwürfe geht nothwendig auf beide. Nur ein Papst, wie Hippolytus den Zephyrinus schildert, konnte sich so sehr hinsichtlich des Montanismus täuschen lassen und über die Entscheidungen früherer Päpste hinwegsetzen, und fast sollte man meinen, daß Hippolytus auch an die Verhandlungen über den Montanismus gedacht habe, wenn er dem Zephyrinus Unerfahrenheit in den kirchlichen Beschlüssen vorwirft. Wie über den Papst, so mußte Hippolytus auch über die Anhänger des Kallistus in der römischen Gemeinde denken; er mußte annehmen, daß sie nur in ihrer Einfalt und Unwissenheit einer so unchristlichen und unkirchlichen Lehre, wie der des Kallistus, ihre Zustimmung geben konnten. Auch nach Hippolytus vertritt also Kallistus die Intelligenz in seiner Partei, er ist, könnte man in der höhnischen Ausdrucksweise Tertullians sagen, ihr Lehrer, ihr doctor. Und selbst bis an diese Bezeichnung streift die Schilderung, welche Hippolytus von dem Einflusse des Kallistus auf die Entschließungen des Zephyrinus gegeben hat. Er sagt, gleich von vornherein habe Kallistus sein Ziel fest in's Auge gefaßt; er habe den bischöflichen Stuhl für sich erjagen wollen. In seiner Einfalt habe Zephyrinus das ehrgeizige Streben seines Freundes nicht durchschaut, und so sei es denn diesem ein Leichtes gewesen, den Papst zu Schritten zu bewegen, welche zur Erreichung jenes Zieles dienen sollten. Was that nun Kallistus? Er benützte die schwache Seite des Papstes, bestimmte ihn zu allerlei dogmatischen Beschlüssen und Erklärungen, und bewog ihn zu verschiedenen unerlaubten Forderungen, kurz er war es, der

[1] Male accepit *idiotes* quisque aut perversus.

Digitized by Google

dem Papste mit seinen Belehrungen und Einflüsterungen unablässig zur Seite stand [1]. Gleich darauf erwähnt auch Hippolytus einen besondern Fall, wo er mit seinem Ansehen den Zephyrinus zu einer feierlichen dogmatischen Erklärung vor der versammelten Gemeinde bewog [2]. Wollten die Gegner über diese völlige Abhängigkeit des Papstes von seinem überlegenen Rathgeber spotten, auf welche Weise konnte dieß einfacher und natürlicher geschehen, als wenn sie ihn kurzweg den doctor, den Lehrer eines geistig beschränkten Papstes nannten, also ihn gerade so bezeichneten, wie Tertullian den Praxeas? Dann hat es aber auch nichts Auffallendes mehr, wenn Kallistus oder Praxeas, wie er den Zephyrinus zu seinen dogmatischen Erklärungen gegen Hippolytus bestimmte, ihn ebenso zu einer Erklärung gegen die Montanisten bewog. Endlich steht nach Tertullians Darstellung Praxeas auf kirchlicher Seite. Schon sein Auftreten in der montanistischen Sache, seine Berufung auf die Tradition, auf die frühern Entscheidungen der Päpste, hat einen streng kirchlichen Charakter. Aber ebenso verhält es sich auch mit seiner Betheiligung an der patripassianischen Irrlehre. Gleich die ersten Worte Tertullians lauten: der Teufel habe der Wahrheit auf mannigfaltige Weise nachgestellt, nun habe er einmal auch zur Abwechselung den Versuch gemacht, sie dadurch zu

---

[1] Philos. IX. p. 284: ὃν (nämlich Zephyrinus) πείθων (sc. Callistus) δόγμασι καὶ ἀπαιτήσεσιν ἀπειρημέναις ἦγεν εἰς ὃ ἐβούλετο, ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον. Der Sinn dieser schwierigen Stelle ist folgender: Zephyrinus nahm gern Geld und Geschenke. Diese angebliche Schwäche desselben machte sich Kallistus, der in Geldgeschäften erfahrene Mann — denn dieß geht aus dem Berichte des Hippolytus über das frühere Sklavenleben des Kallistus hervor — zu Nutzen. Er hatte dem Papste immer etwas zu schenken. Damit schlich er sich, nach Hippolytus, in das Vertrauen desselben ein, und bewog ihn zu Schritten, die zur Erreichung seiner eigenen ehrgeizigen Absichten führen sollten. Welches sind diese Schritte? Erstens: die schroffen dogmatischen Erklärungen (δόγματα), die Zephyrinus abgab. Kallistus kam dann, wie Hippolytus erzählt, mit seinen mildernden Auslegungen hinterher. Zweitens: unerlaubte Forderungen, die Zephyrinus an die Gemeinde richtete, über welche sich aber Hippolytus nicht näher auslässt, vielleicht, wie der Zusammenhang nahe legt, Geldforderungen. Kallistus hatte so immer zwischen dem schroffen Papste, den er selbst zu solcher Härte angeleitet hatte, und der Gemeinde zu vermitteln, und daher Gelegenheit sich beliebt zu machen, um das Ziel seines Ehrgeizes, den bischöflichen Thron, sich zu sichern. — Zu den δόγματα, welche Zephyrinus nach der Anweisung des Kallistus erließ, wird auch sein oben besprochenes edictum poenitentiae gehört haben, gegen das Tertullian so eifert.

[2] Philos. IX. p. 285: αὐτὸν δὲ Ζεφυρῖνον προάγων δημοσίᾳ ἔπειθε λέγειν· ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα, γενητὸν καὶ παθητόν. Dieser Ausspruch des Zephyrinus gibt die Erklärung dessen, was oben unter δόγμα zu verstehen sei.

Digitized by Google

stürzen, daß er sie vertheidige (defendendo concutere), und indem er sodann den Praxeas als das Werkzeug des Teufels bei diesem Versuche hinstellt, behauptet er von ihm, daß er mit derselben diabolischen List die Wahrheit angreife. Praxeas steht also auf kirchlicher Seite und hat hier ein selbst den Papst und die ganze Gemeinde beherrschendes Ansehen. Genau dasselbe berichtet Hippolytus von Kallistus; zwei verschiedene Männer aber, die zu gleicher Zeit dasselbe dominirende Ansehen in Rom hatten, und es Beide in derselben Richtung und in denselben Fragen geltend machten, kann es dort unmöglich gegeben haben.

4. Lassen wir indessen die montanistischen Händel einstweilen dahingestellt, und verfolgen wir zunächst weiter, was Tertullian und Hippolytus über den fernern Fortgang des Patripassianismus in Rom berichten. Der erstere erzählt summarisch, mehr nur die Spitzen der Ereignisse berührend, als ihren innern Zusammenhang entfaltend, Hippolytus geht mehr auf das Einzelne ein und ist ausführlicher, obgleich auch er Manches absichtlich verschweigt und lange nicht Alles mittheilt. Das ist der einzige Unterschied zwischen ihren beiderseitigen Berichten, die sonst ihrem Inhalte nach vollkommen gleich sind. Tertullian sagt: das von Praxeas auch hier [1] ausgesäete Unkraut sei üppig aufgeschossen. Dasselbe finden wir bei Hippolytus. Er bemerkt, die Schule des Epigonus und Kleomenes (d. h. die Schule der Patripassianer) habe sich in Rom verstärkt und vermehrt, vornehmlich in Folge davon, daß Zephyrinus und Kallistus sich auf ihre Seite stellten und den Besuch ihrer Schule gestatteten [2]. Die Irrlehre griff so immer mehr um sich, ja p. 285 gesteht Hippolytus, daß Alle sich dem Kallistus anschlossen. Aber ebenso berichtet er auch, daß die Ausbreitung der Irrlehre auf Widerstand stieß.

---

[1] Bei dem „hier" kann man allerdings an Afrika denken; aber viel näher liegt doch der Gedanke an das unmittelbar vorher erwähnte Rom und die von Praxeas hier verübten beiden Thaten. Das „hier" (Rom) ist dann im Gegensatze zu Asien, der Geburtsstätte des Patripassianismus, gemeint. Seine Lehre fand also Anklang, da Viele in der Einfalt des Glaubens schliefen. Doch wurde das Unkraut alsbald von einem Manne, den Gott dazu bestimmt hatte, ausgerissen und die Sache schien vorüber. Praxeas hatte sogar gleich im Anfange der Bewegung (pristinum) für seine Besserung (für die Aenderuug seiner Lehre zu Gunsten des kirchlichen Dogmas) Bürgschaft gegeben, und die schriftliche Erklärung (über seine Sinnesänderung) ist noch bei den Psychikern, bei denen damals die Sache geführt wurde, d. h. bei den Katholiken in Rom, vorhanden. Sodann trat ein langer Stillstand ein (exinde silentium).

[2] Philos. IX. p. 279.

Digitized by Google

Tertullian nennt den Mann nicht, welcher dem weitern Umsichgreifen der Häresie Einhalt that; aus Hippolytus sehen wir, daß dieser selbst es war. Das Auffallende, welches darin liegt, daß Tertullian den Namen dieses Mannes verschweigt, wird sich später aufhellen. Hippolytus aber behauptet von sich (p. 279), er habe sich dem Zephyrinus und Kallistus zum öftern widersetzt, sie überführt (ihre Irrlehre nachgewiesen) und wider ihren Willen zum Bekenntniß der Wahrheit genöthigt. Eine Zeit lang schämten sie sich dann wohl, und von der Wahrheit genöthigt, bekannten sie dieselbe; gleich darauf kehrten sie jedoch zum Auswurf (zu ihrer frühern Irrlehre) zurück (p. 279). Zephyrinus sprach öffentlich vor der Gemeinde (nach der Auffassung des Hippolytus) den Patripassianismus aus; da aber bei der daraus entstandenen Aufregung der Gemüther Kallistus die beruhigende Erklärung abgegeben hatte: nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn, waren Alle dadurch vollkommen beruhigt. Hippolytus sagt zwar: auch in der Folge habe trotz dieser Erklärung der Zwist fortgedauert; allein wenn er bemerkt: er habe die Hintergedanken des Kallistus und das in seinem Herzen verborgene Gift gekannt (gewußt, daß er im Geheimen doch dem Patripassianismus zugethan sei, und daß er durch seine scheinbar rechtgläubige Erklärung die Gläubigen nur habe täuschen wollen), und sei ihm deßhalb nicht beigetreten, habe vielmehr nicht aufgehört, den Irrthum zu enthüllen und im Interesse der Wahrheit sich ihm entgegenzustellen, so sagt er damit deutlich genug, daß nur er und mit ihm höchstens eine winzige Minderheit der Erklärung des Kallistus keinen Glauben schenkten. Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß nach der öffentlichen Erklärung des Zephyrinus außerdem noch Kallistus mit einer zweiten hervortreten mußte, welche über jene befriedigenden Aufschluß geben sollte. Gerade von Kallistus wurde sie gefordert, weil man doch recht gut wußte, daß er es war, welcher hinter dem Zephyrinus stand; er galt in der öffentlichen Meinung als der intellectuelle Urheber jener ersten Erklärung; eben deßwegen verlangte man von ihm beruhigenden Aufschluß. Er erfolgte: mündlich, sagt Hippolytus, sogar schriftlich, sagt Tertullian — eine unbedeutende Differenz der Angaben, die nicht weiter Beachtung verdient — dann trat Ruhe ein; Hippolytus blieb allein auf dem Kampfplatze zurück, aber bereit, jeden Augenblick den Kampf wieder aufzunehmen, wenn die wahre Gesinnung seines Gegners zum Vorschein kommen werde.

Jedoch, fährt Tertullian fort, das Unkraut war nicht todt; es war

Digitized by Google

nur scheintodt (per *hypocrisin* latitavit). Eine geheime Lebenskraft wohnte ihm bei, die eben, weil sie verborgen war, täuschen konnte. Jetzt ist es von neuem zum Vorschein gekommen. Ohne Bild gesprochen: Praxeas hat geheuchelt, mit jener Erklärung ist es ihm nicht Ernst gewesen; im Herzen ist er Patripassianer geblieben; bei der ersten günstigen Gelegenheit hat er seinen alten Irrthum abermals vorgebracht, und genau so erzählt nun auch die weitern Vorgänge in Rom Hippolytus. Nach jener Erklärung des Kallistus herrschte in Rom beinahe vollständige Ruhe. Kallistus fuhr fort, nach beiden Seiten zu beschwichtigen. Seine eigene Ueberzeugung verbarg er in seinem Herzen. Alle schlossen sich seiner Heuchelei (ὑπόκρισις — Tertullian braucht ganz dasselbe Wort) an; nur Hippolytus war nicht überzeugt und verharrte noch in seiner Opposition. Da endlich nach dem Tode des Zephyrinus, von zwei entgegengesetzten Seiten, von Sabellius und Hippolytus, zugleich gedrängt, sah er sich genöthigt, mit seiner Herzensmeinung hervorzutreten und den in seinem Innern verborgenen giftigen Geifer, den ἐνδομυχῶν αὐτῷ ἰός, den ἰὸς ἐγκείμενος ἐν τῇ καρδίᾳ, auszuspeien (l. c. p. 285 u. 89). Die volle Uebereinstimmung beider Berichte ist klar; es braucht dem kein Wort hinzugefügt zu werden. Was Tertullian von Praxeas erzählt, berichtet Hippolytus von Kallistus. Beide müssen eine Person gewesen sein.

5. Nach Hippolytus trat nun aber Kallistus mit einer neuen Formel auf, mit dem Satze nämlich: der Vater hat mit dem Sohne gelitten (= Mitleid mit ihm empfunden), in der Absicht, damit die Blasphemie gegen den Vater zu umgehen und seine Irrlehre auf eine geschickte Weise zu verstecken. Dieselbe Wendung des Patripassianismus berichtet auch, wie oben (S. 229) bereits ausgeführt, Tertullian, und ganz in derselben Weise, wie Hippolytus, so daß hier beinahe auf einen directen Zusammenhang zwischen beiden geschlossen werden könnte. Der einzige Unterschied ist demnach: Tertullian berichtet die neue Form des Patripassianismus, nur daß er ihren Urheber nicht erwähnt; Hippolytus thut auch dieß und vervollständigt so den Bericht des erstern. Doch selbst diese Differenz ist nur scheinbar. Wir haben oben gezeigt, daß bei Tertullian die unmittelbare Polemik gegen Praxeas allein erst im letzten Theile seiner Schrift beginne. Gerade hier aber (c. 29) ist es, wo er die neueste Wendung berichtet, welche die Incarnationslehre der Patripassianer genommen hatte. Der Zusammenhang also gibt von selbst an die Hand, daß auch die neue häretische Formel auf Praxeas zurückzu-

Digitized by Google

führen sei. Zugleich erhellt hieraus die Abfassungszeit der Schrift gegen den Praxeas. Da Kallistus erst nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl die erwähnte Formel aufstellte, so muß Tertullian nach dem Jahre 219 geschrieben haben. Gerade damals wurde der frühere Streit nach längerem Stillstand mit neuer Leidenschaft von Hippolytus aufgenommen, der es bei seiner Eifersucht gegen den emporgekommenen Sklaven Kallistus nicht verschmerzen konnte, daß dieser bei der Wahl von Klerus und Volk ihm vorgezogen worden war. Er drohete die Sache der römischen Kirche zu einer allgemein kirchlichen zu machen und bereitete eine Anklage des Kallistus bei den übrigen Kirchen vor. Nothgedrungen trat nun auch Kallistus aus seiner frühern abwartenden Stellung heraus und veröffentlichte seine Erklärung, worin er sich gegen die entgegengesetzten Irrthümer des Sabellius und Hippolytus aussprach und seine eigene Rechtgläubigkeit vertheidigte. Diese Erklärung wurde von ihm ohne Zweifel an die bedeutendsten Kirchen versendet, um von vornherein keine schismatische Bewegung aufkommen zu lassen. So gelangte sie auch an die afrikanischen Kirchen, wo sie von den Bischöfen und den Gläubigen vollständig angenommen wurde. Man erkennt den Unmuth des Hippolytus hierüber in seiner bittern Bemerkung über die „zweite Taufe", die unter Kallistus — durch dessen Connivenz, will er sagen, um sich die Beistimmung der afrikanischen Bischöfe zu sichern — aufgekommen sei. Nur der Führer der Montanisten in Afrika, Tertullian, war mit ihr unzufrieden. Er erinnerte sich an seine alte Feindschaft mit dem Praxeas, dem Kallistus, daran, daß dieser die Anerkennung des Montanismus einst in Rom vereitelt habe. Sein Groll erwachte wieder in voller Kraft und trieb ihn an die Spitze einer dem Kallistus feindlichen Partei; noch mehr, er versuchte auch durch die Aufklärung, welche er über den angeblichen Patripassianismus des Papstes gab, einen Theil der Gläubigen und Anhänger des Kallistus zu einem Schisma mit sich fortzureißen. Es gelang ihm nicht, ja wahrscheinlich verfeindete er sich jetzt selbst mit seiner eigenen Partei, und indem er sich von ihr lossagte, wurde er Stifter der nach ihm benannten Sekte (der Tertullianisten), welche nach dem Berichte des hl. Augustinus in kümmerlichen Resten sich bis auf die Zeiten dieses Kirchenvaters erhielt, und von ihm mit der Kirche wieder ausgesöhnt wurde [1].

---

[1] August. de haer. c. 86: postmodum etiam ab ipsis divisus sua conventicula propagavit.

Digitized by Google

6. Hippolytus bemerkt, daß Kallistus noch vor seinem offenen Auftreten ihm den Vorwurf des Ditheismus gemacht habe, und es erhellt das auch aus seiner frühern Schrift gegen Noetus (c. 11). Wir wissen, daß die Gläubigen gegen die Lehre des Tertullian denselben Vorwurf erhoben, und daß diese auch sonst in allen wesentlichen Punkten mit der Lehre des Hippolytus gleichlautend war.

So stimmt denn in dem Berichte beider Männer über Kallistus und Praxeas Alles auf das Genaueste überein, und schon jetzt könnten wir das Resultat aussprechen, daß Hippolytus und Tertullian zusammen sich gegen einen und denselben Gegner, Kallistus nämlich, erhoben haben, um ihn und seine Lehre zu bekämpfen, wenn nicht noch die eine Schwierigkeit übrig wäre, die Verschiedenheit des Namens. Sie scheint so bedeutend, daß sie allein hinreichen könnte, das Ergebniß der bisherigen Untersuchung in Frage zu stellen. Und doch können wir auch nicht wieder zurück. Nach dem, was wir über die Thätigkeit des Praxeas und Kallistus in Rom erfahren haben, müssen wir Beide für eine und dieselbe Person erklären. Wie ist also zu helfen? Da drängt sich denn von selbst die Vermuthung auf, daß Praxeas nicht der wahre Name des von Tertullian bekämpften Gegners sei, sondern eine Benennung, in welcher sich Spott, Hohn und Geringschätzung, kurz das ganze Gift einer erbitterten Polemik concentriren sollte. Tertullian gibt ihm diesen Spottnamen, um ihn durch die schlimme und zugleich lächerliche Bedeutung, die in ihm liegt, in der öffentlichen Meinung zu vernichten. Ein so erfahrener Polemiker, wie Tertullian, wußte ohne Zweifel die Wirksamkeit einer solchen Waffe richtig zu schätzen. Die Wahl derselben wird man bei ihm gewiß nicht unbegreiflich finden. Folgendes mögen die Gedanken gewesen sein, welche ihn dabei leiteten.

1. Tertullian stellt seinen Gegner offenbar als einen Agenten, als einen Mittelsmann und Geschäftsführer des Teufels dar. Er sagt in der Einleitung zu seiner Schrift: eigentlich ist es der Teufel, welcher auf die mannigfaltigste Weise der Wahrheit nachstellt, bald direct, bald dadurch, daß er den Schein annimmt, sie zu vertheidigen. Aber er ist ein Lügner von Anbeginn, und so auch, wen er in seinem Geiste und Dienste verwendet, wie Praxeas [1]. Schon hierin liegt eine offenbare Anspielung auf das Wort Praxeas, das wie ein Eigenname behandelt wird, außerdem aber auch noch eine den Charakter bezeichnende Nebenbedeutung

[1] Et si quem hominem de suo subornavit, ut Praxean, c. 1.

Digitized by Google

(Agent, Geschäftsführer) hat. Doch Tertullian spricht sich noch deutlicher aus. Er schildert nun die Wirksamkeit dieses Praxeas im Dienste des Teufels und schließt dann: ita duo negotia (δύο πραγματείας würde er griechisch sagen) diaboli Praxeas Romae *procuravit:* prophetiam expulit et haeresin intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit. Bezeichnender kann man es nicht sagen, daß Praxeas, was auch schon in seinem Namen liege, ein Agent, ein Geschäftsführer des Teufels sei und dessen Geschäfte besorge. Tertullian fährt dann fort zu schildern, wie das von Praxeas ausgesäete Unkraut aufgegangen sei; wem kann dabei die Anspielung auf den homo inimicus des Evangeliums entgehen, der Unkraut unter den Weizen säete? Daß in allen diesen Dingen Anspielungen auf den Namen Praxeas liegen, ist unverkennbar.

2. Aber alle diese Anspielungen würden doch noch nicht beweisen, daß Tertullian den Namen Kallistus in Praxeas umwandelte. Gehen wir daher auf die frühere Lebensgeschichte dieses Mannes zurück, ob nicht vielleicht in ihr noch weitere Beziehungen liegen, die es sofort den Zeitgenossen in's Auge springen ließen, wer mit dem Praxeas eigentlich gemeint sei. Kallistus war in früherer Zeit Sklave des Karpophorus gewesen. Er hatte mit dessen Vermögen Wechselgeschäfte, die πραγματεία τραπεζιτική (Philos. IX. p. 286) zu betreiben gehabt. Er war darin unglücklich gewesen, und hatte nicht bloß die Summen seines Herrn, sondern auch das diesem anvertraute Vermögen vieler Wittwen verloren. Er wurde dafür zu harter Strafe verurtheilt, auf sein Vorgeben jedoch, daß noch manches von den verlorenen Summen zu retten sei, wieder freigegeben. Auf einen Sabbat richtete er nun an die Juden in Rom, die ihn mehrentheils betrogen hatten, vor ihrer Synagoge seine Reclamationen; diese aber stellten die Sache so dar, als wenn er sie in ihrem Gottesdienste habe stören wollen, und verlangten von dem Stadtpräfecten Fuscianus seine Bestrafung. Er wurde sodann als Christ in die Bergwerke Sardiniens deportirt. Diese Vorfälle erregten in der christlichen Gemeinde Roms großes Aufsehen. Hippolytus schildert sie wie ein öffentliches Scandal. Was lag nun näher, als den Kallistus wegen seiner unglücklichen, von ihm vielleicht mit zu großem Vertrauen betriebenen Geldgeschäfte spöttisch den Praxeas, den trefflichen Geschäftsmann zu nennen? Er hatte mit Juden zu thun gehabt und sich von ihnen täuschen lassen, das war gewiß kein Beweis von großer Geschäftstüchtigkeit und für die Schadenfreude ein willkommener Anlaß, ihn darüber als einen

Digitized by Google

Geschäftsmann zu verhöhnen, der so ausgezeichnet das Vermögen seines Herrn und der Wittwen verwaltet habe. Die Spottsucht des Pöbels ist sich zu allen Zeiten gleich; aber sollte auch wohl eine dem Kallistus so bitter feindliche Partei, wie die des Hippolytus und Tertullian, der damals noch in Rom war, diese Waffe verschmäht haben, namentlich als Kallistus unter Zephyrinus so hoch im kirchlichen Ansehen gestiegen war? Es gab in ihren Augen kein besseres Mittel, ihn zu demüthigen, als den hochstehenden Mann an seine, wie es scheinen sollte, entehrende Vergangenheit zu erinnern.

3. Doch auch unter Zephyrinus setzte Kallistus als Presbyter ohne Zweifel die Rolle des Praxeas fort. Zephyrinus war nach der Schilderung des Hippolytus ein habsüchtiger, auf Gewinn bedachter, an Geschenken sich erfreuender und gern sie annehmender Mann; kurz, er hatte viel mit Geldgeschäften zu thun. Daß auch in diesen Dingen Kallistus mit ihm verkehrt habe, und sozusagen seine rechte Hand war, um so mehr, als Zephyrinus sonst ein einfältiger, nicht gerade sehr gewandter Mann war, gibt Hippolytus klar genug zu verstehen (Philos. IX. 289 f. oben S. 241). Also der vortreffliche „Geschäftsmann", der schon als Sklave des Karpophorus so glänzende Proben von seinem Talente abgelegt hatte, setzte diese seine Rolle auch in seiner spätern Stellung als Mitglied des römischen Klerus und Vertrauensmann des Papstes fort. Sollte man nun ihn nicht erst recht mit Anspielung auf seine Vergangenheit den Agenten, den Geschäftsmann, den Praxeas spöttisch genannt haben? Hätten wohl selbst Männer, wie Hippolytus und Tertullian, diese Gelegenheit, durch beißenden Spott an ihrem Gegner sich zu rächen, unbenützt vorübergehen lassen?

4. Noch mehr! Der Name Praxeas mußte jetzt erst recht passend erscheinen. Zephyrinus that auch in kirchlichen Dingen nichts ohne den Rath des Kallistus, dem er sein ganzes Vertrauen schenkte. Kallistus war es, der eigentlich Alles leitete und ordnete, der wirkliche Papst, während Zephyrinus nur den Namen hatte. So wenigstens stellt Hippolytus das Verhältniß Beider dar, und verräth dadurch unwillkürlich, wie verhaßt ihm und seiner Partei dasselbe war. Wollte man von ihrer Seite den einfältigen Papst verspotten, und dem bittern Gefühle der eigenen Zurücksetzung Luft machen, was lag dann näher, als zu sagen: der Papst schenkt sein Vertrauen einem unwürdigen Manne, einem Menschen, wie Kallistus, der sich in Alles einmischt und Alles verstehen will, aber durch und durch ein Betrüger ist und das Vertrauen des Herrn

Digitized by Google

mißbraucht. Der Papst selbst ist ein unwissender Mensch und hat deßwegen ein solches Factotum, einen solchen Praxeas nöthig.

5. Vollends, wenn nun Kallistus, wie man ihm Schuld gab, als Anwalt und Beschützer einer Häresie auftrat, dann war der Name Praxeas, Geschäftsführer, Agent des Teufels erst recht am Orte, und damit stehen wir auf dem Punkte, von dem wir ausgegangen sind. Wenn Tertullian von Praxeas sprach und ihn als Geschäftsführer des Teufels bezeichnete, so zeigte alle Welt mit dem Finger auf Kallistus, keiner brauchte erst zu fragen, wer gemeint sei.

6. Auch Hippolytus bedient sich in Bezug auf die Lehre und kirchliche Thätigkeit des Kallistus eines Ausdrucks, der offenbar eine satyrische Anspielung auf die früheren Geldgeschäfte desselben enthält, nämlich des Ausdrucks *πραγματεία* (Phil. IX. 292). Früher hatte er von der *πραγματεία τραπεζιτικὴ* des Kallistus geredet (Phil. IX. p. 286). Das Wort *πραγματεία* wird überhaupt gern in einem ironisch spottenden Sinne genommen, so z. B. bei Irenäus adv. haer. I. 3. 1.: *αὕτη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐντὸς πληρώματος ὑπ' αὐτῶν λεγομένη πραγματεία* (negotiatio). Die Beziehung der negotiatio auf den negotiator, den Praxeas, ergibt sich von selbst. Hippolytus will sagen: was Kallistus schon als Sklave gewesen, als er seinen Herrn und die Wittwen der Gemeinde um ihr Geld brachte, das ist er nachher auch als Rathgeber eines Papstes und als Papst gewesen, ein Schwindler, wie er ihn denn schon an einer frühern Stelle einen verruchten Gaukler (*γόης*) nannte.

Der ganze Hergang, wie wir ihn so eben dargestellt haben, hat gewiß nichts Unwahrscheinliches. Er ist so einfach und natürlich, daß man dagegen kaum etwas einwenden kann. Uebrigens wissen wir aus Tertullian, daß man besonders Sklaven — und Sklave war ja Kallistus früher gewesen — gern Beinamen ertheilte. Tertullian selbst spricht von einem christlichen Sklaven Proculus, dem Procurator der Euhodia, welcher den Beinamen Torpacion hatte [1]. Die Sitte, daß Sklaven sich unter einander spöttische Beinamen gaben oder solche von ihren Herrn erhielten, ist ebenfalls in der Natur dieser Verhältnisse tief begründet. Daß übrigens das Wort Praxeas die ihm beigelegte Bedeutung habe, daß insbesondere in der Endung eine spöttische und verächtliche Nebendeutung liege, ist eine allbekannte Sache, die keines weitern

[1] Nam et Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodiae procuratorem etc. ad Scap. 4.

Digitized by Google

Nachweiſes bedarf. Ohne Mühe ließe ſich, wenn es nöthig wäre, eine große Menge ähnlicher Wortformen zuſammenſtellen.

Wir wollen indeſſen, um ſoviel als möglich jedem Zweifel zu begegnen, noch auf einige andere Umſtände aufmerkſam machen.

Tertullian ſpricht einmal gelegentlich (de pud. c. 8) von den Erinnerungen aus der früheren Zeit ſeines Lebens, wo er ſich noch den Genüſſen der Bühne überließ. Er gedenkt dabei der Kunſtgriffe der Hiſtrionen, welche durch bezeichnende Gebärden und Bewegungen in die Worte, die ſie zu ſprechen hatten, ſpöttiſch eine vom Dichter nicht beabſichtigte Beziehung auf bekannte Perſönlichkeiten zu legen verſtanden, um ſie öffentlich zu verhöhnen und dem Gelächter des Pöbels preiszugeben. Von dieſer Ausgelaſſenheit der Bühne iſt ein guter Theil in ſeine eigene Polemik übergegangen, die nicht bloß in ihrer dramatiſchen Lebendigkeit, ſondern auch in ihren perſönlichen Angriffen und in der Verzerrung der Charaktere ſeiner Gegner ganz an die zügelloſe Ausgelaſſenheit der Komödie erinnert. Man leſe nur Stellen wie de pud. c. 10, wo Papſt Zephyrinus mit ſeinem milden Bußedict unter dem Bilde eines Seiltänzers in folgender Weiſe verhöhnt wird: age tu funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis, qui tenuissimum filum disciplina ejusmodi veri avia pendente vestigio ingrederis, carnem spiritu librans, animum fide moderans, oculum metu temperans. Quid itaque in gradu totus es? Perge sane, si potueris, si volueris, dum tam securus et quasi in solido es. Nam si qua te carnis vacillatio, animi avocatio, oculi evagatio de tenore decusserit, deus bonus est. Suis, non ethnicis sinum subjicit, secunda te poenitentia excipiet, eris iterum de moecho christianus — oder c. 13, wo er die Wiederaufnahme eines Ehebrechers in die Kirchengemeinſchaft durch den Papſt beſchreibt: et tu quidem poenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliciatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrimas invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola *ovis* capras tuas (Anſpielung auf die Laſter der Unzucht, die in der Kirche des Papſtes eine Freiſtätte finden) quaeris? tua ovis ne rursus de grege exiliat (quasi non exinde jam liceat, quod nec semel licuit), ceteras etiam metu comples cum maxime indulgens? — oder c. 16, wo er den

Digitized by Google

Papſt anredet: quis iste est adsertor audacissimus omnis impudicitiae, moechorum et fornicatorum et incestorum plane fidelissimus advocatus, quibus honorandis suscepit hanc causam adversus spiritum sanctum, ut falsum testimonium recitet de apostolo ejus? — oder den Schluß des Kapitels, wo er alle Katholiken und Anhänger des Papſtes verkehrten, blödſinnigen (idiotae) Häretikern gleich ſtellt — oder c. 22, wo er die Folgen der Bußdisciplin des Papſtes in folgender draſtiſcher Weiſe ſchildert: ut quisque ex consensione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, jam preces circumsonant, jam lacrimae circumstagnant maculati cujusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdiderunt. Violantur viri ac feminae in tenebris plane ex usu libidinum notis et pacem ab his quaerunt, qui de sua periclitantur. Alii ad metalla confugiunt, et inde communicatores revertuntur, ubi jam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis. Ganz ähnliche Proben ſceniſcher Ausgelaſſenheit bietet die Schrift de jejunio dar, z. B. c. 12, wo Tertullian die Folgen der in der katholiſchen Kirche geltenden Faſtendisciplin für die Zeit der Verfolgung alſo ſchildert: plane vestrum est in carceribus popinas exhibere martyribus incertis, ne consuetudinem quaerant, ne taedeat vitae, ne nova abstinentiae disciplina scandalizentur, quam nec ille Pristinus vester, non christianus martyr adtigerat, quem ex facultate custodiae liberae aliquamdiu farsum, omnibus balneis quasi baptismate melioribus et omnibus luxuriae secessibus quasi ecclesiae secretioribus (? sacratioribus?) et omnibus vitae istius inlecebris quasi aeternae dignioribus hoc, puto, obligatum, ne mori vellet, postremo ipso tribunalis die luce summa condito mero tanquam antidoto praemedicatum ita enervastis, ut paucis ungulis titillatus (hoc enim ebrietas sentiebat) quem dominum confiteretur interroganti praesidi respondere non potuerit amplius, atque ita de hoc jam extortus, cum singultus et ructus solos haberet, in ipsa negatione discessit. Ideo sobrietatis disciplinam qui praedicant, pseudoprophetae, ideo haeretici, qui observant. Quid ergo cessatis paracletum, quem in Montano negatis, in Apicio (dem berühmten Kochkünſtler) credere? — oder wenn er c. 16 und 17 die Disciplin der Katholiken alſo verhöhnt: hinc tu eo inreligiosior, quanto ethnicus paratior. Ille denique deo idolo gulam suum mactat, tu deo non vis. Deus enim tibi

Digitized by Google

venter est, et pulmo templum, et aqualiculus altare, et sacerdos cocus, et sanctus spiritus nidor et condimenta charismata et ructus prophetia. — — Si tibi lenticulam defruto inrufatam obtulero, statim totos primatus tuos vendes; apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet. Sed majoris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. Appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria. Wir schließen diese Blüthenlese von Stellen aus zwei von Tertullians wüthendsten Streitschriften, von welchen die letztere fast an die Komik des Wursthändlers in den Rittern des Aristophanes erinnert; der in ihnen angeschlagene Ton, durch drastische Uebertreibung den Gegner zu vernichten und zum Gegenstand des Gespöttes zu machen, ist offenbar mit den ähnlichen Unsitten der komischen Bühne verwandt und von dorther entlehnt.

Noch eine andere Eigenheit der komischen Bühne finden wir in der Polemik des Tertullian nachgeahmt. Er selbst theilt uns in der oben ausgehobenen Stelle mit, daß zu seiner Zeit noch immer lebende Personen, meistens solche, welche die Lachlust des Publikums zu erregen pflegten und in dieser Eigenschaft allgemein bekannt waren, durch nicht zu verkennende Nachahmungen ihrer Manieren auf der Bühne dem Gelächter preisgegeben wurden. In früherer Zeit war zu Athen die Bühnenfreiheit noch schrankenloser gewesen, und die berühmtesten Männer, Philosophen, Dichter, Staatsmänner, selbst die Günstlinge des Volkes mußten sich gefallen lassen, auf der Bühne die Zielscheibe des Witzes zu werden. Zuweilen wurden sie geradezu unter ihrem eigenen Namen, wie Sokrates z. B. von Aristophanes, vorgeführt; in den meisten Fällen indessen, namentlich wo es sich um hoch angesehene Günstlinge des Volkes handelte, mußte man wohl den wahren Namen und Stand hinter einem fingirten verstecken, zeichnete dann aber den Charakter selbst mit solcher Treue nach dem Leben und der Wirklichkeit, daß Keiner auch nur einen Augenblick im Zweifel blieb, wem es gelten solle. Jeder wird hier unwillkürlich an das Verfahren des Aristophanes in den Rittern denken, wo unter dem ersten und zweiten Sklaven die beiden Staatsmänner Nikias und Demosthenes, unter dem Paphlagonier aber der bekannte Demagog Kleon gemeint sind. Oft aber war es nicht so sehr auf Verspottung einzelner Personen, sondern ganzer Kategorien abgesehen, die dann in einer Persönlichkeit wie in einem Typus verkörpert gedacht und deren Charakterzüge schon durch den Namen angedeutet wurden. So ist der Nebenbuhler des Kleon in den Rittern, der Wursthändler,

Digitized by Google

nichts als ein Typus und eine Personification der gemeinsten Hefe des athenienſiſchen Pöbels, und dem entſprechend gewiß auch der Name ſeines Handwerks gewählt. Andere Beiſpiele liefern die Wolken, wo der Rechtsverdreher Strepſiades, der verſchwenderiſche Sohn Phidippides, und von den beiden Wucherern der eine Paſias (der Erwerbſüchtige, der Mann der Procente), der andere Amynias (der Mann der Sicherheit, der nicht leiht ohne ſorgfältige Berückſichtigung aller Rechtsformen) heißt. Beiſpiele von dem Falle, wo unter fingirten aber charakteriſtiſchen Eigennamen ganze Kategorien von Menſchen, auch wohl nicht ſelten beſonders bekannte Perſönlichkeiten als Vertreter derſelben verſpottet werden, bieten die Perſonenverzeichniſſe bei den komiſchen Dichtern in Menge dar. Ein ganz ähnliches Verfahren findet ſich auch bei Tertullian, und iſt beſonders augenfällig in den beiden oben beſprochenen Schriften beobachtet. Wie ſchon die mitgetheilten Stellen zeigen, ſind beide gegen einen Papſt (Zephyrinus) gerichtet, aber Tertullian hielt es nicht für nöthig, den Namen desſelben zu nennen. Er zeichnete dafür ſeinen Gegner in ſo ſcharfen Umriſſen und mit ſolchen individuellen Eigenheiten, daß unter ſeinen Zeitgenoſſen keiner zweifeln konnte, wer gemeint ſei. Er nennt ihn ſpöttiſch den **Pontifex Maximus**, ſicherlich mit Anſpielung auf den heidniſchen Oberprieſter des gleichen Namens, **quod est episcopus episcoporum** (c. 1), bezeichnet ihn unter dem Bilde des Seiltänzers als einen niedrigen, gemeinen Gaukler, verhöhnt ihn und ſeine Gemeinde, jenen unter dem Bilde des guten Hirten und geſegneten Vaters (**bonus pastor et benedictus papa**), dieſe unter dem Bilde (geiler) Ziegen, vergleicht ihn ſammt ſeiner Bußdisciplin mit einem verworfenen Sachwalter, der die ſchmutzigſten Sachen zu vertheidigen übernimmt, rechnet ihn zur Zunft der Köche, wenn er ſagt, eigentlich ſei für ihn der hl. Geiſt in dem Kochkünſtler Apicius erſchienen u. ſ. w. Auch ſonſt bedient ſich Tertullian dieſer Waffe der Satyre, um ungenannte Perſonen durch ein ſie vollſtändig charakteriſirendes und brandmarkendes Epitheton zu bezeichnen, ſo wenn er den Praxeas (c. 1) ſchlechtweg **doctor**, den Häretiker Marcion den pontiſchen Matroſen nennt. Solche Epitheta waren vollſtändig geeignet, den wahren Namen zu verdrängen und als Spottnamen, die zugleich die Perſönlichkeit mit allen ihren lächerlichen und verwerflichen Eigenſchaften bezeichneten, in Aufnahme zu kommen. Wie leicht war es z. B. möglich, für den wahren Namen jenes angefeindeten Papſtes Namen wie: der Seiltänzer, der Koch (der Apicius), oder wenn wir bedenken, wie Tertullian die Kirchen

Digitized by Google

desselben als wahre Lasterhöhlen schildert, andere, noch mehr ehrenrührige Namen in Umlauf zu setzen? Gab das Volk damals doch selbst seinen Kaisern, z. B. dem Caligula, solche Beinamen, die im Munde desselben gewiß häufiger waren, als die wahren Namen. Und darum kann es denn nicht das mindeste Bedenken erregen, wenn eine so allgemein bekannte, und bei einem Theile der christlichen Bevölkerung Roms so verrufene Persönlichkeit, wie Kallistus nach und nach mehr unter dem Spottnamen des Praxeas, als unter ihrem wahren Namen bekannt war, und wenn ein so erbitterter Gegner der Päpste, namentlich des Zephyrinus und gewiß auch seines vertrautesten Freundes und Nachfolgers Kallistus, wenn ein Tertullian in einer Polemik, die ohnehin in ihren schlimmsten Auswüchsen zu einer solchen Art und Weise des Angriffs mit so großer Vorliebe hinneigte, eher des Spottnamens als des wahren sich bediente.

Uebrigens brauchen wir vielleicht in unserer Erklärung nicht einmal bis auf den bühnenhaften Charakter der Polemik Tertullians zurückzugehen. Fälle der Art, daß der wahre Name eines Mannes durch irgend einen seine Eigenthümlichkeit am deutlichsten bezeichnenden Zunamen verdrängt wurde, sind zu allen Zeiten etwas Gewöhnliches gewesen. Wie viele deutsche Eigennamen sind auf diese Weise entstanden! Wer erinnert sich nicht an die ehrenden Beinamen, welche den ausgezeichnetsten Lehrern des Mittelalters gegeben wurden, und die mit ihren wahren Namen ganz gleichbedeutend geworden sind! Wer weiß nicht, um bei dem Alterthum zu bleiben, daß unter dem „Dunkeln", dem σκοτεινός, Heraklit, unter den „Hunden", den κύνες, die Anhänger des Antisthenes gemeint sind u. s. w.? Wie vollständig, fast bis zur gänzlichen Vergessenheit, ist der ursprüngliche Name des großen attischen Denkers (Aristokles) vor seinem Beinamen Plato, den er schon als Jüngling wegen seiner Körperstärke von seinem Lehrer in der Gymnastik erhielt, verschwunden und außer allem Gebrauch gekommen! Bekannt ist, daß der Häretiker Photinus (der Leuchtende) per antiphrasin auch der „Dunkele" (σκοτεινός) genannt wurde. Ja, im christlichen Rom selbst, in der Zeit unmittelbar vor Kallistus, haben wir ein allbekanntes Beispiel solcher Namensänderung. Hermas, der Bruder des Papstes Pius I., wurde wegen seiner Schrift, die er unter dem Titel „der Hirt" verfaßte, selbst der Hirt (Pastor) genannt [1]. Dergleichen Namensänderungen, besonders wenn sie aus der

[1] S. Hefele, im Freib. Kirchenlex. Bd. V. S. 120.

Digitized by Google

niedrigen Sphäre des Volkswitzes hervorgehen, haben durchaus nichts Auffallendes. Eine solche Bewandtniß wird es auch mit dem Namen Praxeas für Kallistus haben.

Gerade deßwegen aber, wenn unter der Benennung Praxeas kein anderer als Kallistus selbst, dieser so bedeutende Mann, bekämpft wurde, könnte es befremden, daß die Polemik nicht wie in der Schrift de pudicitia und de jejunio einen so directen, persönlichen Charakter an sich trägt. Bei näherer Erwägung indeß wird das Befremdende verschwinden. In den Augen Tertullians ist Praxeas doch schon ein verlorener Mann; an ihm ist nichts mehr zu retten; er ist schon ganz verhärtet, ganz in seiner Irrlehre verkommen; er ist mit einem Worte der perversissimus Praxeas (c. 23). Mit ihm ist nicht mehr zu rechten. Aber die arme, verführte Gemeinde, die aus einfach Gläubigen besteht, die nicht nachdenkt, die sich leicht täuschen läßt und willenlos jenem schlauen Betrüger sich hingibt, sie ist noch zu retten, ihr kann man noch durch Belehrung zu Hülfe kommen, sie gilt es dem Praxeas abwendig zu machen, ihn zu isoliren und so unschädlich zu machen. Das polemische Verfahren ergibt sich daraus von selbst; es muß genau so beschaffen sein, wie es bei Tertullian wirklich ist.

Der Kallistus des Hippolytus, der sich in so vielen Lagen seines Lebens als der verschmitzte, durchtriebene „Geschäftsmann" bewiesen hatte, ist also kein Anderer als der Praxeas des Tertullian. Gegen diese Annahme läßt sich aus den Quellen nur eine Einwendung erheben, aber auch diese ist nur scheinbar, ohne beweisende Kraft. Der ungenannte Verfasser nämlich des libellus haeresum, im Anhange zu Tertullians Schrift von der Verjährung, ein, wie es allerdings scheint, in römischen Dingen gut unterrichteter Schriftsteller, dessen Auctorität man indessen nicht überschätzen darf, da er meistens doch nur kurze und dürftige Notizen gibt, erwähnt ebenfalls den Praxeas [1], und da er mit seinem Zeugniß von Tertullian unabhängig ist, so könnte man darin einen Beweis für die Verschiedenheit des Kallistus und des Praxeas finden wollen. Aber für's Erste drückt er sich so aus (Praxeas *quidam*), daß es scheint, er selbst sei schon über die Persönlichkeit dieses Mannes

[1] C. 25: sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim *introduxit*, quam Victorinus corroborare curavit. Hic deum patrem omnipotentem Jesum Christum esse dicit, hunc crucifixum passumque contendit et mortuum, praeterea se ipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit.

Digitized by Google

nicht genau unterrichtet gewesen. Sodann stellt er ihn zweitens als den eigentlichen Begründer des Patripassianismus (im Abendlande) hin, und bemerkt, daß ein — sonst ganz unbekannter — Victorinus dieser Häresie durch seinen Beitritt Kraft und Aufschwung verliehen habe. Dadurch geräth er in einen unauflöslichen Widerspruch mit der besten und sichersten Quelle, die wir über den Ursprung des Patripassianismus in Rom haben, mit Hippolytus, der nun einmal einen Praxeas unter den Begründern dieser Irrlehre nicht kennt, und die Entstehung derselben ganz anders darstellt. Und wenn man sich nicht entschließen will, für Victorinus — Zephyrinus zu lesen, so ist auch, was er von diesem behauptet, ganz unglaubwürdig, da bei Hippolytus, der sonst die Freunde und Beförderer des Patripassianismus genau kennt und nennt, ein Victorinus unter denselben nicht vorkommt. Weiter ist zu bedenken, daß er den Patripassianismus nur in seiner crassesten Gestalt kennt und eine Lehrformel desselben anführt, welche mit der des Kleomenes die größte Aehnlichkeit hat. Da er mit Praxeas seine Uebersicht der Häresien schließt, so würde daraus folgen, daß er am Anfange des 2. Jahrhunderts gelebt habe und mit der weitern Entwicklung der Lehre unter dem Pontificate des Kallistus, namentlich mit der Formel: der Vater (Gott) hat mit dem Sohne (dem Menschen Jesus) mitgelitten, nicht bekannt gewesen sei. Lebte er nun fern von Rom, etwa in Africa, und nichts zwingt anzunehmen, daß er in Rom selbst gelebt habe, so konnte er dort recht gut von dem Beginn der patripassianischen Bewegung in Rom hören; er hörte auch den Namen des Praxeas nennen, aber über die Persönlichkeit selbst und ihren wahren Namen war er vielleicht nicht unterrichtet, oder es war auch der Name Praxeas so sehr üblich, daß er sich desselben, ohne Furcht mißverstanden zu werden, bedienen konnte. Endlich würde jedes Bedenken verschwinden, ja wir würden sogar eine positive Bestätigung unserer Annahme erhalten, wenn sich bewähren sollte, was Volkmar vermuthet hat [1], daß nämlich der fragliche libellus haerecum mit dem von Photius und von Hippolytus selbst erwähnten kurzen Abriß aller Häresien, dem *βιβλιδάριον*, ein und dasselbe Werk wäre. Von dieser Schrift sagt Hippolytus selbst in der Vorrede zu seinem größern Werke, daß er in ihr seine Gegner mehr geschont und ihre Lehren mit größerer Zurückhaltung und absichtlicher Dunkelheit dargestellt habe, in der Hoffnung, daß sie von ihrer gottlosen Meinung sich

[1] Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich 1854.

Digitized by Google

abwenden würden. Wie dem auch sei, eine besondere Beweiskraft hat das Zeugniß dieses Ungenannten nicht. Dagegen ist gewiß, daß die Spätern von einem Praxeas so gut wie gar nichts wissen. Die Griechen, Epiphanius und Theodoret, kennen ihn nicht einmal. Unter den Abendländern nennt ihn Philastrius, aber seine Angaben sind schon ganz verworren. Er erwähnt den Praxeas und die Praxeaner neben den Sabellianern und will auch von einer Partei des Hermogenes in Afrika wissen, die ebenfalls dem Patripassianismus gehuldigt habe [1]. Augustin schreibt seine kurze Notiz über Praxeas und die Praxeaner dem Philastrius nach, klagt aber schon über die Dunkelheit, welche auf der Geschichte des Patripassianismus ruhe [2]. Nicht besser ist es endlich mit der ganz kurzen und unbedeutenden Angabe des Gennadius bestellt [3]. Man wußte also in späterer Zeit wohl noch von einem Anhange, von einer Partei des Praxeas, wie Theodoret auch noch die Partei der Kallistianer erwähnt, die genaue historische Kunde hatte sich indeß bereits vollständig verloren. Aber soviel geht immer noch daraus hervor, daß von einer bloß „flüchtigen Erscheinung" des Praxeas in Rom nicht die Rede sein kann, wenn er einen Anhang hatte, der sich nach ihm benannte. Wir kennen aber nur seinen Aufenthalt in Rom; seine Reise nach Karthago ist durchaus unverbürgt.

14. Montanismus und Patripassianismus in Rom. Zephyrinus und seine Rathgeber.

Ist unsere Annahme hinsichtlich des Praxeas richtig, so erfahren wir aus Tertullian noch eine sehr interessante Thatsache über den Kallistus, die Hippolytus verschweigt. Kallistus nämlich ist es alsdann gewesen, welcher den bereits zu Gunsten der Montanisten gestimmten Papst Zephyrinus — denn daß dieser und kein anderer gemeint sei, ergibt sich auch ganz unabhängig von unserer Annahme in Betreff des Praxeas lediglich aus dem Umstande, daß kein früherer Papst gemeint sein könne, auf Zephyrinus aber ein solcher Wankelmuth vortrefflich paßt — durch seine Mittheilungen, die er ihm über die montanistischen Kirchen und die neuen Propheten machte, und durch die Erinnerung an die ent-

[1] Philastrius de haer. c. 54: unde et Sabelliani postea sunt appellati, qui et Patripassiani, et Praxeani a Praxea, et Hermogeniani a Hermogene.

[2] August. de haer. c. 41.

[3] Gennadius de eccles. dogm. c. 3.

Digitized by Google

gegengesetzten Entscheidungen früherer Päpste von der Anerkennung dieser Sekte zurück hielt. Gleichzeitig aber verpflanzte er, nach den Anklagen seiner beiden Gegner, aus Asien (statt des wahren Glaubens, wie Tertullian meint, d. h. statt des ebenfalls aus Asien stammenden Montanismus) den Patripassianismus nach Rom. Also Beides ist gleichzeitig in Rom, die Verhandlungen über den Montanismus und der Beginn der patripassianischen Bewegung. Tertullian wenigstens stellt sie durchaus so dar, wenn er nach dem Berichte über die montanistische Frage unmittelbar fortfährt: so hat Praxeas zwei Geschäfte des Teufels in Rom ausgerichtet, die Prophetie vertrieben und die Häresie eingeschleppt, den Paraklet verbannt und den Vater gekreuzigt (adv. Prax. c. 1). Durch die Gleichzeitigkeit beider Bewegungen in Rom wird aber die weitere Frage nahe gelegt, ob Beide nicht in einem innern Zusammenhange stehen, und ob nicht die eine durch die andere hervorgerufen oder wenigstens gefördert worden sei. Die Thatsache steht wenigstens fest, daß Kallistus, der strenge Vertheidiger der göttlichen Einheit, Antimontanist, Tertullian, sein Gegner, nicht bloß Montanist, sondern auch Vertreter einer ditheistischen, oder, mit Hinzunahme des hl. Geistes, tritheistischen Hypostasenlehre war. Wenn nun auch Tertullian erklärt, die Anerkennung und Vertheidigung des hl. Geistes (sein Montanismus also) habe ihn von den Psychikern (der katholischen Kirche) getrennt [1], so ist, jenen Zusammenhang zwischen seinem Montanismus und seiner Trinitätslehre vorausgesetzt, damit nicht mehr gesagt, als daß seine Trinitätslehre nur einen Bestandtheil seiner montanistischen Gesammtanschauung ausmache. Auch ist nicht zu übersehen, daß einmal zu irgend einer Zeit seines Lebens bei ihm in der Auffassung der Einheit Gottes eine Umwandlung vor sich gegangen sein müsse. Wie wir oben nachgewiesen haben, neigt sich seine Lehre im Apologeticus noch entschieden dem kirchlichen Einheitsbegriffe zu; zwischen seiner damaligen Lehre und der der römischen Kirche dürften sich kaum einmal im äußern Ausdruck erhebliche Abweichungen nachweisen lassen; auf jeden Fall ist der später von ihm so sehr perhorrescirte Ausdruck ambo unus Deus damals ihm noch nicht anstößig gewesen. Ist nun aber einmal in späterer

[1] Et nos quidem postea agnitio paracleti atque *defensio* — im doppelten Interesse sowohl des Montanismus als der Hypostasenlehre — disjunxit a psychicis, adv. Prax. 1. Es wird das geschehen sein, als Zephyrinus sein Bußedict (gegen die Montanisten) erließ.

Digitized by Google

Zeit seine Einheitslehre in eine nichtkirchliche Hypostasenlehre umgeschlagen, so gibt es keinen Abschnitt seines Lebens, wo diese Umwandlung leichter und natürlicher sich vollzogen haben kann, als bei seinem Abfall zum Montanismus. Nur auf Hippolytus, scheint es, läßt sich das Gesagte nicht anwenden. Er ist, wie Tertullian, Vertreter der Hypostasenlehre gegen die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes, und doch entschiedener Antimontanist. Aber sein Verhältniß zu beiden Bewegungen ist überhaupt eine höchst eigenthümliche Mittelstellung; er bietet sozusagen beiden Parteien die Hand. Seine Kirchendisciplin hat offenbar eine montanistische Färbung und Richtung, aber die äußerste Verirrung bis zur vollen montanistischen Härte hat er doch sorgfältig vermieden. Auf seine Lehre von den göttlichen Hypostasen ließe sich leicht die montanistische Lehre von dem neuen Prophetenthum gründen; aber wiederum ist er bis zu diesem Extrem nicht fortgegangen. In dem Ausweichen vor diesen letzten und äußersten Consequenzen ist er wieder der römischen Kirche und dem Kallistus näher getreten. Uebrigens ist es gerade Hippolytus, welcher uns von einer neuen Phase im Montanismus durch die Aufnahme der Streitfrage von der Einheit Gottes unterrichtet. Nun aber ist es eine bekannte Sache, daß diese Frage dem ursprünglichen Montanismus in Kleinasien fern gelegen habe, und daß er ihr seine Entstehung durchaus nicht verdanke. Die ältesten Montanisten drückten sich vielmehr über den inspirirenden Geist ganz unbestimmt aus, und ließen es unentschieden, ob der Vater, der Sohn oder der hl. Geist darunter zu verstehen sei. Aber gerade wegen dieser Unbestimmtheit konnten die Montanisten, als einmal die Frage nach der Einheit Gottes auftauchte, dieselbe nicht umgehen und mußten wegen ihrer Lehre von der Prophetie ein reges Interesse an ihr nehmen. In Folge davon trat unter ihnen selbst eine Zersetzung und neue Parteibildung ein. Die Anhänger des Aeschines entschieden sich für eine Einheitslehre im patripassianischen Sinne, die Anhänger des Proculus oder Proclus für eine trinitarische Hypostasenlehre. Schon Proculus aber deutet wegen seiner Disputation mit dem Presbyter Cajus und wegen seines freundschaftlichen Verhältnisses zu Tertullian auf das Abendland und auf Rom hin. Man wird es also nicht läugnen können, daß der Montanismus durch eine Art von innerm Trieb in die monarchianischen Streitigkeiten hineingezogen wurde. Wenn aber einmal beide anfänglich getrennte Fragen zu einer einzigen verschmolzen, dann konnten auch die Anhänger der Hypostasenlehre, namentlich wenn sie auf die Unterschiede in der οἰκονομία der einzelnen Personen eingingen, nicht umhin, ebenfalls

Digitized by Google

die Grundfragen des Montanismus in das Bereich ihrer Untersuchung zu ziehen. Hippolytus kennt nun beide montanistische Parteien, welche in Folge davon entstanden, daß sie mit ihren Ansichten von dem neuen Prophetenthum auch eine bestimmte Ansicht über die Einheit Gottes verbanden. Daß die Patripassianer unter ihnen vor seinen Augen keine Gnade finden, ist klar; aber um so interessanter wird es sein, wie er mit der andern Partei, welche, wie er selbst, der Hypostasenlehre zugethan war, sich auseinandergesetzt habe. Wir werden vor allem erwarten, daß er hier als ihren Hauptführer den Tertullian nenne, um so mehr, als er auch die montanistische Literatur erwähnt und an einer Stelle von unzähligen, an einer andern von zahlreichen Schriften solcher Art redet. Allein von Tertullian schweigt er vollkommen, von demselben Tertullian, der mit ihm in so vielen Dingen gemeinschaftlich die Fahne der Opposition gegen die römische Kirche erhoben hatte. Wenn er sagt: sie stellen ihre Weiber (die Prophetinnen) höher als die Apostel und jede Gnadengabe, ja, einige gehen in ihrer Verwegenheit so weit, daß sie annehmen, in diesen Weibern sei etwas noch Höheres als Christus gewesen, so ist daraus zu ersehen, daß ihm die Begründung des Montanismus durch eine neue Art von Philosophie der Geschichte nicht unbekannt war, diese aber ist das Werk Tertullians. Dennoch schweigt er über ihn. Sein Schweigen ist hier ebenso charakteristisch, wie sein Schweigen über den Verlauf der von Theodotus angeregten artemonitischen Bewegung, welche doch bis in die Zeiten des Zephyrinus fortdauerte. Uebrigens weiß er an der Lehre dieser montanistischen Partei nichts Sonderliches zu tadeln. In der Lehre von dem Gott und Vater aller Dinge stimmen sie mit der Kirche, d. h. mit Hippolytus überein; von Christus lehren sie, was auch das Evangelium bezeugt. Eigentlich weiß er nur ihre Neuerungen hinsichtlich der Fasten und die Einführung neuer Feste zu tadeln. Sein Hauptvorwurf besteht darin, daß sie nicht fähig sind zu urtheilen und (wahre und falsche Gnadengaben) zu unterscheiden. Ein solches gesundes Urtheil geht ihnen ab, ohne Prüfung hängen sie ihren Propheten und Prophetinnen an, und achten nicht auf diejenigen, welche in dieser Sache zu urtheilen befähigt und berufen sind [1]. Mit dieser letz-

[1] Philos. VIII. p. 275: — — *πλανῶνται μήτε τὰ ὑπ' αὐτῶν λελαλημένα λόγῳ κρίναντες, μήτε τοῖς κρῖναι δυναμένοις προσέχοντες, ἀλλ' ἀκρίτως τῇ πρὸς αὐτοὺς πίστει προσφέρονται, πλεῖόν τι δι' αὐτῶν φάσκοντες (ὡς) μεμαθηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ εὐαγγελίων.* Dieß Letztere ist offenbar Anspielung auf die

Digitized by Google

ten Bemerkung deutet Hippolytus offenbar sein eigenes Verhältniß zum Montanismus leise und vorsichtig an. Gewiß hatte auch er seine Stimme gegen den Unverstand des Montanismus erhoben, er hatte gewarnt, er selbst nimmt ja für sich ein Wächteramt in der Kirche in Anspruch; aber sein Ruf war überhört und unbeachtet geblieben. Warum? Hippolytus will das auf den Unverstand der Sekte schieben, wir aber fragen billig, ob diese Sekte nicht eben deßwegen, weil er so viele Voraussetzungen mit ihr theilte, gegen seine Abmahnung von dem Montanismus kalt und gleichgültig blieb. Die ganz eigenthümliche und auffallende Stellung also, welche Kallistus, Tertullian und Hippolytus sowohl zum Montanismus als zur Streitfrage über die Einheit Gottes einnehmen, führt auf die dringende Vermuthung, daß die beiden Streitfragen selbst auch geschichtlich enge zusammenhängen, und wenn dieß, so müssen die Verhandlungen unter Zephyrinus der eigentliche Knotenpunkt dieser Verwickelung gewesen sein. Diese Ansicht wollen wir im Folgenden zu begründen suchen.

Tertullian sagt selbst, daß er der römischen Kirche gegenüber als Vertheidiger des Montanismus aufgetreten sei. Auch stimmt damit der bekannte Bericht des Hieronymus über die Ursachen seines Abfalls von der Kirche, wie die Angabe des Eusebius, daß Tertullian zu den berühmtesten römischen Schriftstellern gehöre, vollkommen überein [1]. Außerdem verbürgt es Tertullian selbst, der die ersten Ergüsse seiner polemischen Galle gegen Papst Zephyrinus gerichtet hat. Tertullian hat also den Montanismus vertheidigt, aber wie? mit welchen Gründen? Seine Theorie in dieser Sache hängt bekanntlich zusammen mit seiner Geschichtsphilosophie. Diese fordert ein Doppeltes: einmal, daß über die in der Kirche bestehende Sittlichkeit hinaus noch ein höherer Fortschritt stattfinde, und zweitens, daß dieser Fortschritt doch auch wieder mit dem Ersten und Ursprünglichen identisch sei, daß das Ende wieder in den Anfang zurückkehre. Der geschichtliche Verlauf ist nach ihm ein Kreislauf; der höchste Punkt des Fortschritts und der Entwicklung fällt von selbst wieder mit dem Anfangs- und Ausgangspunkt zusammen. Diese seine Grundanschauung ist bekannt. (Vgl. de monog. 5.)

Nun aber hängt diese Geschichtsphilosophie ebenso notorisch wieder

---

Geschichtsphilosophie Tertullians. Die Schlußbemerkung lautet: οἷς (den Montanisten) οὐ χρὴ προσέχειν τοὺς ὑγιαίνοντα νοῦν κεκτημένους.

[1] Hieron. de viris illust. c. 53. Eus. h. e. II. 2.

Digitized by Google

mit seiner Ansicht von der Weltregierung Gottes, oder noch allgemeiner gesprochen, mit seiner Lehre von der Oekonomie Gottes zusammen, und es gibt keine montanistische Unterscheidungslehre, welche Tertullian der katholischen Kirche gegenüber zuletzt nicht auf diese Theorie begründet. Ueberall kommt er darauf zu sprechen; für unsern Fall aber dürfte am geeignetsten hervorzuheben sein, was er in seiner Schrift de monogamia vorbringt. Im zweiten Kapitel führt er folgende Gedanken aus: jede Differenz der Montanisten mit der katholischen Kirche hat einen doppelten Charakter, einen allgemeinen und einen besondern. Jener allgemeine besteht darin, daß die Katholiken den Paraklet als den Begründer einer neuen Disciplin nicht anerkennen wollen. Dagegen ist nun als gegen einen allgemeinen Grundsatz auch eine allgemeine Erörterung, ein generalis retractatus nothwendig, der auf die Gesammtheit aller einzelnen Fragen seine Anwendung findet. Außerdem bedürfen diese zweitens noch einer besondern Besprechung, die sich auf den je vorliegenden Fall beschränkt. Jeder sieht, daß Tertullian hier dieselbe Theorie der Widerlegung gegen die katholische Kirche anwendet, deren er sich früher zur Vertheidigung derselben gegen die Häresien bedient hat. Auch hier unterschied er in der Polemik eine allgemeine Seite, die auf die Häresie als Häresie, auf das allen Häresien Gemeinsame geht, und eine besondere, welche speciell die Irrthümer einer einzelnen Häresie widerlegt. Worin besteht nun jene allgemeine Erörterung und Auseinandersetzung der katholischen Kirche gegenüber? Sie hat zweierlei zu beweisen: nämlich daß der hl. Geist allerdings etwas gelehrt haben könne, was a) mit der katholischen Tradition verglichen als neu, und b) mit der bisherigen Disciplin verglichen als eine Erschwerung, als eine Bürde erscheint. Diesen Beweis liefert Joh. 16, 12 ff. Der Herr erklärt den Aposteln, daß er ihnen noch Vieles zu sagen habe; aber sie können es jetzt noch nicht tragen; wenn aber der Geist komme, werde er sie in alle Wahrheit führen (also Neues offenbaren, das zugleich eine Last sei, weil es die Jünger jetzt noch nicht tragen können). Aber dieses Neue ist nicht ein absolut Neues, außer allem Zusammenhang und außer jeder Verbindung mit der frühern Offenbarung. Würde nämlich dadurch zuerst die Glaubensregel (das Symbolum) und in Folge davon auch die Disciplin verfälscht und wesentlich abgeändert, so würde sich der Geist als Widersacher Christi bloßstellen. Der Paraklet wird sich deßhalb den frühern Offenbarungen anschließen, und nur dasjenige hinzufügen, was erst jetzt durch ihn geoffenbart werden sollte, und was bis dahin die

Digitized by Google

Apostel (und die apostolischen Kirchen) noch nicht tragen konnten. Er wird also 1) Christus bezeugen und verherrlichen sammt der von Gott dem Schöpfer gegründeten Ordnung, und 2) ebendadurch als göttlicher Geist anerkannt, jenes Viele, das noch zur Ergänzung des christlichen Sittengesetzes nothwendig ist, offenbaren. Mag daher, was er offenbart, immerhin neu und eine Verschärfung des Frühern sein, durch den Anschluß an Christus ist nicht minder gewiß, daß es nur die Offenbarung jenes Vielen ist, das Christus noch zurückbehalten hat. Die bisherige Offenbarung ist die Grundlage, der Schooß, aus welcher das Neue sich gestaltet. Eine dreifache Beziehung Gottes zur Welt ist es mithin, welche Tertullian annimmt, ein dreifacher ordo, a) **Dei creatoris**, b) **Christi**, c) **Paracleti**. Wie er das Verhältniß derselben zu einander auffasse, zeigt er uns in einem bestimmten Falle, in der Frage nämlich nach der absoluten Monogamie (c. 3.). Dieser Punkt der montanistischen Disciplin ist nicht neu, vielmehr uralt (aus dem Paradiese), im voraus angedeutet im Fleische Christi (der unverheirathet war), und in seinem Gebote (Matth. 19, 12), sodann in den von den Aposteln ertheilten Räthen und den von ihnen gegebenen Beispielen. Also, wie das Judenthum Typus des Christenthums, so ist das kirchlich gestaltete Christenthum Typus der montanistischen Geisteskirche. In dieser Hinsicht ist die Offenbarung des hl. Geistes wohl relativ neu, im Vergleich nämlich zu den vorhergehenden Entwicklungsstufen der Offenbarung; als absolute und höchste Offenbarung ist sie aber auch wiederum uralt, nämlich Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes in seiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit. Die montanistische Geisteskirche und der Zustand im Paradiese fallen zusammen. **Totus homo in paradisum revocatur**, und der Montanismus ist durch den Schöpfungs- und Erziehungsplan Gottes, durch die **dispositio** oder *οἰκονομία* gefordert.

Der Zusammenhang, in welchem diese allgemeine Erörterung über das Verhältniß des Montanismus zur katholischen Kirche mit der Trinitätslehre Tertullians steht, braucht nicht erst besonders bemerkbar gemacht zu werden. Dieselbe Theorie, welche Tertullian hier, vom Wesen des Montanismus ausgehend, über die Beziehungen Gottes zur Welt und zur Menschheit entwickelt, hat er, von dem entgegengesetzten Standpunkte, von dem Begriff der Monarchie Gottes anhebend, auch in seiner Schrift gegen Praxeas vorgetragen. Der erste ordo ist auch hier der **ordo dei creatoris**, indem er den Logos und durch den Logos die Welt hervorbringt; der zweite ordo ist der ordo Christi, insofern die offen-

Digitized by Google

barende Thätigkeit des Logos in der alten Zeit mit der Menschwerdung und der katholischen Kirche abschließt; der dritte ordo ist der des hl. Geistes, welcher der deductor omnis veritatis (c. 2), der unius praedicator monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretator ist (c. 30). Und demnach steht fest: bei Tertullian hängt der Montanismus mit seiner Trinitätslehre und diese wieder mit jenem zusammen; beides bedingt sich gegenseitig. Was nun aber Tertullian mit so großem Aufwand von Kraft und unermüdlichem Eifer bei jeder montanistischen Einzelfrage gegen die katholische Kirche vorbringt, das wird er ohne Zweifel auch damals vorzubringen nicht unterlassen haben, als er „die Gnadengaben vertheidigend" von der römischen Kirche sich trennte. Wirklich müssen also jene beiden Fragen, welche zur Zeit des Zephyrinus in Rom so eifrig besprochen wurden, die montanistische und monarchianische, in einem innern Zusammenhange gestanden haben. Tertullian begründete nun wohl seinen Uebertritt zum Montanismus durch seine Lehre von der göttlichen Oekonomie, dennoch wäre es irrig zu meinen, daß die letztere für diesen Schritt den Ausschlag gegeben habe. Wir wissen, daß er in früherer Zeit eine Einheitslehre hegte, welche mit der der römischen Kirche ganz im Einklang war. Sein Montanismus war es also, der ihn bewog, hierin eine Aenderung zu treffen, und eine Lehre, wie die des Hippolytus sich anzueignen, um darauf seine Theorie von der besondern Oekonomie des hl. Geistes gründen zu können. Sein finsterer Sinn, sein unerquicklicher Rigorismus, seine düstere Lebensanschauung überhaupt führten ihn zum Montanismus, und der Montanismus zu seiner Trinitätslehre [1]. Das Umgekehrte war

[1] Wir können an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, mit welcher parteiischen Gehässigkeit Protestanten in neuester Zeit den Abfall Tertullians von der römischen Kirche in ihrem Sinne ausbeuten. So heißt es in Herzogs Realencyklopädie, Heft 147, S. 557: „der tiefere Grund (seines Uebertritts zum Montanismus) lag ohne Zweifel in seinem excentrischen Naturell und seinem sittlichen Rigorismus, der ihn zum Montanismus prädisponirte und von der römischen Kirche abstieß. Denn wir wissen nun aus dem neunten Buche der neuerdings entdeckten Philosophumenen des in oder nahe bei Rom lebenden Hippolytus, daß dort schon seit Zephyrinus, am Ende des zweiten Jahrhunderts, eine sehr lare Bußdisciplin besonders in der Wiederaufnahme der *Lapsi* einriß, welche unter Kallistus (219—224) den Höhepunkt erreichte. (Die Stelle, wo Hippolytus in den *Philos.* von der laren Bußdisciplin des Zephyrinus besonders in der Wiederaufnahme der *Lapsi* spricht, hat sich unserer sorgfältigen Nachforschung durchaus entzogen. Wir gestehen, sie nicht zu kennen, wissen aber auch nicht, durch welche Künste der Auslegung der Verfasser des angeführten Artikels seine Angaben über die Bußdisciplin des Zephyrinus aus den Philos. herausgelesen hat. Wohl aber kennen wir aus Tertullian das Buß-

Digitized by Google

wohl bei Hippolytus der Fall. Ihm war die Frage nach der Einheit Gottes das Erste und Wichtigste, und indem er sich hierin der Lehrform der römischen Schule unter Justin und Tertullian anschloß, entwickelte er sie bis zum Ditheismus. So trat er erst auf dogmatischem Gebiete dem Zephyrinus und Kallistus entgegen, und übertrug dann, offenbar angeregt von der montanistischen Opposition, seinen Widerspruch auch auf das praktische Gebiet, indem er von den Montanisten annahm, was sich geschickt in seiner Polemik gegen die römische Kirche verwenden ließ. Auch so erhellt von einer andern Seite, in welcher nahen Beziehung die montanistische und die monarchianische Frage in Rom standen.

Damit fällt nun auf die Verhandlungen in Rom ein ganz neues Licht, durch welches dieselben erst vollständig und in ihren einzelnen Um-

---

edict des Zephyrinus, und wissen, daß er für grobe Fleischessünden Verzeihung gewährte, aber Solchen, die sich der Kirchenbuße unterwarfen, und diese wird heutzutage ein Protestant wohl nicht „lax" finden. Wir wissen aber ferner, daß Tertullian den Papst der Inconsequenz beschuldigt, weil er den Mord und die Idololatrie ausgenommen hatte. Woher also der Verfasser des Artikels erfahren hat, daß Zephyrinus auch die „Lapsi lax" behandelt habe, können wir bei unserer Kenntniß der Quellen nicht errathen.) — Solche Milde und Laxheit war dem Tertullian ein Gräuel, dazu kommt, daß Hippolytus die römischen Bischöfe Zephyrinus und Kallistus auch der Begünstigung — nur der Begünstigung? hier ist die protestantische Auffassung außerordentlich milde! — der patripassianischen Irrlehre beschuldigt, welche Tertullian ebenfalls mit aller Macht gegen den patripassianischen Gegner des Montanismus bekämpfte. So waren es also höchst wahrscheinlich nicht sowohl persönliche (?), als disciplinarische und dogmatische Gründe, welche ihn zum Uebertritt bewogen, obwohl er sonst nach wie vor ein Vorkämpfer der allgemeinen katholischen Orthodoxie blieb. (Das ist Alles, was wir über die Gründe des Uebertritts hier erfahren.) S. 558: es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß gerade dieser große Vorkämpfer katholischer Orthodoxie gegen gnostische Häresien ein Schismatiker war. Es spricht dieß stark gegen die exclusiv römische und für eine freie protestantische Auffassung der alten Kirchengeschichte!! Und dann wird wieder von diesem Koryphäen des Protestantismus im dritten Jahrhundert folgendes Charakterbild gegeben: es fehle ihm an logischer Klarheit und harmonischer Durchbildung. — Er ist fast immer lakonisch und sententiös, treibt seine Gegner, Heiden, Häretiker und Katholiken, oft mit bloßen Sophismen und Advocatenkniffen vor sich her und macht sie fast immer lächerlich. Dem Geist des Evangeliums sei es nicht gelungen, dieses herbe, düstere, ungeduldige Kraftgenie ganz zu veredeln, zu verklären und harmonisch durchzubilden u. s. w. Wie würde wohl Tertullian, wenn er heute lebte, auf diesen ihm zugemutheten Protestantismus hin den Verfasser des Artikels „mit Witz, Satyre und schlagenden Argumenten vor sich hertreiben!" Uebrigens mögen die Protestanten immerhin unter den Schismatikern und Häretikern ihre Ahnen suchen; unwillkürlich bekennen sie damit, was sie sind.

Digitized by Google

ständen aufgehellt werden. Von einer gewissen Seite wurde Zephyrinus angegangen, der montanistischen Lehre seine Zustimmung zu geben. Man könnte meinen, Tertullian selbst sei es gewesen, der an den Papst dieses Ansinnen gestellt habe; allein er unterscheidet seine „Vertheidigung der Gnadengaben" als später zu genau von diesen frühern Verhandlungen, als daß man an ihn denken dürfte. Viel wahrscheinlicher ist es anzunehmen, es sei der Montanist Proclus gewesen, welcher mit Tertullian innig befreundet war, und wie wir wissen, dem andern Montanistenhäuptling Aeschines gegenüber, Vertreter der (gewiß im Sinne Tertullians geformten) Trinitätslehre war. Außerdem steht fest, daß er unter Papst Zephyrinus die bekannte Disputation mit dem römischen Presbyter Cajus in Sachen des Montanismus gehabt habe. Jedenfalls wurde dem Zephyrinus der Montanismus von seiner vortheilhaften Seite geschildert. Nach einer ähnlichen Geschichtstheorie, wie wir sie bei Tertullian gefunden haben, suchte man ihm etwa die montanistische Disciplin als nothwendig vom Entwicklungsgange der Offenbarung gefordert nachzuweisen. Zephyrinus, arglos, einfältig und unerfahren in den kirchlichen Satzungen, wie ihn Hippolytus darstellt, ließ sich bethören und unterhielt nun eine dem Montanismus günstigere Gesinnung. Da trat Kallistus auf, zerriß das Gewebe, das man um den arglosen Papst gesponnen hatte, mit „seinen falschen Behauptungen über die Propheten sowohl, wie über ihre Kirchen" und hielt ihn von dem verkehrten Schritt zurück, den er thun zu wollen schien. Es wird das gleich im Anfange der Regierung des Zephyrinus geschehen sein, der nun voll Dankbarkeit den Kallistus in seine Nähe und in sein Vertrauen zog und nichts mehr that, ohne ihn, der ihm schon einmal in einer so wichtigen Sache mit seinem Rath treu zur Seite gestanden hatte, um seine Ansicht gefragt zu haben. Dafür lud er den grimmigsten Haß und den bittersten Spott der Montanisten auf sich.

Proclus oder wer immer es war, welcher dem Papst den Montanismus anpries, stützte sich dabei auf die Trinitätslehre, auf die Lehre von der *οἰκονομία*, auf den Satz von einer dreifachen, den göttlichen Personen entsprechenden Ordnung. Was wird Kallistus darauf erwidert haben? Tertullian sagt es uns: er verbannte den Paraklet und kreuzigte den Vater, mit andern Worten, er stellte der Theorie von der besondern Thätigkeit der drei göttlichen Hypostasen die Lehre von der Einheit Gottes entgegen und vernichtete damit nach der Auffassung seiner Gegner den Unterschied der Personen. Die Montanisten waren wohl zunächst

Digitized by Google

der Meinung, daß er mit der besondern Wirksamkeit auch das persönliche Dasein des hl. Geistes geläugnet habe; dieser Punkt lag ihnen am meisten am Herzen; aber ebenso vergaßen sie auch nicht zu bemerken, daß er aus denselben Gründen auch die Persönlichkeit des Sohnes vernichtet, und da er dennoch an der vollen Gottheit Jesu Christi festhielt, eine Menschwerdung des Vaters gelehrt habe. Nun erst verstehen wir vollkommen die Tragweite des von den Artemoniten gegen Zephyrinus erhobenen Vorwurfs, daß er zuerst die volle Gottheit Jesu ausgesprochen habe. (Eus. V. 28. und Theodoret. haeret. fab. II. 4.) Die Lehrform des P. Victor mochte den Artemoniten noch immer für häretische Ausdeutungen — darin waren sie wie alle Häretiker Meister — eine Ausflucht übrig gelassen haben; Zephyrinus schnitt sie ihnen ab; den Vater und Sohn in dem Begriffe des Einen Gottes zusammenfassend, ließ er ihnen keine Wahl, als entweder die volle Gottheit Christi anzuerkennen oder sie vollends zu läugnen. Kallistus brachte Klarheit und Entschiedenheit auch in diese Sache, indem er das Fundament, die einzig wissenschaftlich haltbare Basis angriff, auf welcher der Montanismus ruhte. Dem Satze, daß sich die Geschichte in einer dreifachen Stufenfolge, in einem Reiche des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes fortbewege, und daß jedes frühere dieser Reiche Vorbild des folgenden sei, stellte er den Satz von der Einheit Gottes, von der Einheit der göttlichen Personen entgegen. Es ist ein einziger göttlicher Wille, sagte er, der sich in der Schöpfung, in der Vorbereitung der Erlösung und in der Erlösung und endlich in dem Gottesreiche auf Erden, der katholischen Kirche, offenbart. Die Erziehung des menschlichen Geschlechts in der Geschichte trägt einen durchaus einheitlichen Charakter an sich. Das Christenthum ist nur die volle Wirklichkeit dessen, was das Judenthum prophetisch als Zukunft enthielt, und die christliche Kirche der durch den hl. Geist wirklich gewordene Zustand, in den Christus uns durch seine Erlösung versetzen wollte. Von dieser Begründung einer höhern Wirklichkeit abgesehen, hat eine Hinzufügung neuer, bisher unbekannter Wahrheiten durch verschiedene Offenbarungsstadien nicht stattgefunden. Und diese seine Ansicht von der οἰκονομία wird er dann begründet haben auf das innere Verhältniß der göttlichen Personen, darauf, daß unter ihnen kein Früher und kein Später, kein Unterschied der Macht und der Thätigkeit, kein Außer und Nebeneinander denkbar sei. Denn das Wesen Gottes ist Geist, und jede einzelne göttliche Person ist Geist und alle zusammengenommen sind

Digitized by Google

Ein Geist, der Eine Gott; jede Person schließt in lebendiger Durchdringung die andern beiden in sich, und wie unter ihnen an sich keine Trennung möglich ist, so ist auch eine solche in ihrer Thätigkeit nach außen, in ihrer Schöpfung, Erlösung und Heiligung der Menschen nicht denkbar. Eine solche Darlegung des christlichen Glaubens nannte Tertullian den Paraklet verbannen und den Vater kreuzigen, während wir darin die Tiefe des Geistes bewundern müssen, mit welcher hier das Dogma in allen seinen Theilen erfaßt und zum Verständniß gebracht worden ist. Wenn wir bedenken, wie noch ein ganzes Jahrhundert die tiefsten christlichen Denker an dieser Lehre des Christenthums sich zerarbeitet haben, ohne doch dieselbe in ihrer ganzen erhabenen Einfachheit zu verstehen, und erwägen, wie dann erst recht im arianischen Streit die speculative Erfassung desselben sich so oft vergebens abgemüht hat, so müssen wir staunen über die Leichtigkeit und Genauigkeit, mit welcher der Sklave Kallistus lang zuvor das so schwierige Problem gelöst hatte.

Wenn aber die montanistische und monarchianische Frage einander so verwandt waren, und auch nach der Entscheidung des Papstes die Verhandlungen über die erstere gewiß so wenig aufhörten, wie über die letztere, so drängt sich unwillkürlich das Verlangen auf, zu erfahren, welche Stellung wohl Hippolytus zur montanistischen Frage eingenommen habe. Daß er dem Tertullian und dessen ganzer Anschauungsweise nahe stand, daß er bis auf untergeordnete Differenzen die Lehre von der Einheit Gottes mit ihm theilte, daß er in seinen Ansichten über Kirchendisciplin die Schroffheit des Tertullian beinahe erreichte, ist aus dem Bisherigen bekannt. Aber um so auffallender ist es, daß er alsdann nicht völlig den Standpunkt Tertullians einnahm, daß er nicht ganz zum Montanismus übertrat und mit seinem Gesinnungsgenossen die Gemeinschaft der katholischen Kirche verließ. Wie haben wir uns diese Thatsache zu erklären?

Döllinger hat bereits auf den bedeutungsvollen Umstand aufmerksam gemacht, daß Hippolytus in der Darstellung seiner Lehre von der Einheit Gottes im zehnten Buche der Philosophumenen den hl. Geist ganz ignorire; nur von dem Logos, der Schöpfung und der Menschwerdung sei die Rede, und diejenigen, welche schon aus seinen früher bekannten Schriften den Eindruck geschöpft haben, daß er dem hl. Geist keine Persönlichkeit zugeschrieben habe, würden also in dem neu entdeckten Werke eine auffallende Bestätigung zu finden glauben [1]. Dem widerspricht nun

[1] Hippolytus und Kallistus, S. 208.

Digitized by Google

mit Recht Döllinger unter Berufung auf die trinitarische Formel (contr. Noet. c. 12), wo von der Anbetung des hl. Geistes die Rede ist, und noch beweisender wären vielleicht die Stellen, wo die Oekonomie der drei göttlichen Personen besprochen und auch dem hl. Geiste eine rein persönliche Thätigkeit beigelegt wird. Gewiß ist also, daß Hippolytus an die Persönlichkeit des hl. Geistes geglaubt hat, und er hat selbst in den Philosophumenen diesen Lehrpunkt wenigstens nicht ganz außer Acht gelassen, wenn er p. 3 der Vorrede bemerkt, das Treiben der Häretiker werde kein anderer an das Tageslicht ziehen, als der in der Kirche überlieferte hl. Geist [1], wobei die Persönlichkeit desselben offenbar vorausgesetzt ist. Damit verliert aber auch die Hypothese, welche Döllinger, um das Befremdliche jener Uebergehung des hl. Geistes zu erklären, aufgestellt hat, ihren festen Boden. Er meint nämlich, die Lehre vom hl. Geist, von seiner Bedeutung in der Kirche und seinen Gaben sei etwas so specifisch Christliches, nur den bereits Gläubigen Verständliches, daß sie als esoterisch behandelt und den für den engern Kreis bestimmten Vorträgen vorbehalten werden mußte, mit andern Worten: daß sie zur Arcandisciplin gerechnet wurde. Anders verhalte es sich mit der Lehre vom Logos, welche wegen der Berührung derselben mit hellenischen, besonders platonischen Philosophemen dem exoterischen Theile der christlichen Lehre zugezählt wurde, und daher in einer an die Heiden jener Zeit gerichteten Paräneſe — denn eine solche sei der Schluß von Hippolyts Werke — ganz am Orte war. Schon Kuhn [2] hat gegen diese Hypothese begründete Einsprache erhoben, und da gewiß nicht bloß das zehnte Buch, sondern das ganze Werk in die Hände auch von Heiden kam, so hätte ja an der oben angeführten Stelle Hippolytus doch einen der Arcandisciplin angehörenden Lehrpunkt in demselben berührt. Kuhn dagegen will jene Unterlassung aus dem Umstande erklären, „daß in der ganzen Zeit vor dem Nicänum und noch in der nicänischen Zeit selbst der Trinitätsglaube an dem Verhältniß des Sohnes zum Vater, des Logos zu Gott entwickelt wurde, namentlich in der speculativen und begrifflichen Erörterung der Trinitätsfrage, wobei man schon der Einfachheit wegen nur selten auf das Verhältniß des hl. Geistes einging," und dafür hätte er sich außerdem noch auf eine Stelle bei Basilius zur Bestätigung berufen können [3].

---

[1] ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα.

[2] Dogm. II. p. 261, 1.

[3] Die Untersuchungen über das Wesen des hl. Geistes begannen erst mit Eunomius, der, wie Basilius (adv. Eun. II. c. 33. p. 270) versichert, zuerst die

Digitized by Google

Aber gerade in unserm Falle paßt diese Erklärung nicht. Denn damals, wo die Oekonomie der göttlichen Personen vorzugsweise Gegenstand der Untersuchung war, wo insbesondere der Montanismus, wenigstens im Abendlande, gerade von einer dem Parakleten eigenthümlichen Oekonomie seinen Ausgangspunkt nahm, konnte das Verhältniß des hl. Geistes zu den beiden andern Personen gar nicht umgangen werden. Tertullian allein ist Beweis genug dafür, und auch Hippolytus hat ja in seiner Schrift gegen Noetus wiederholt vom hl. Geist geredet. Wenn er dagegen in den Philosophumenen von der Oekonomie des hl. Geistes vollständig schweigt, so muß der Grund davon tiefer liegen.

Wenn wir auch sonst nicht wüßten, wie Hippolytus über den Montanismus geurtheilt hat, so könnten wir es doch schon aus der eben mitgetheilten Stelle entnehmen. Sein Ausspruch, der hl. Geist sei in der Kirche überliefert, sei also von den Aposteln auf ihre Nachfolger im Lehramte, d. h. auf die Bischöfe übergegangen, lautet entschieden antimontanistisch. In dieser Lehre ist Hippolytus, so sehr er sonst von dem Dogma seines Lehrers Irenäus, namentlich in der Lehre von der Einheit Gottes und vom Logos, abgewichen ist, ganz den Anschauungen desselben treu geblieben [1]. Wenn er dagegen in der Lehre von der Oekonomie der göttlichen Personen ganz in den Fußstapfen Tertullians wandelt, und wenn darin die dogmatischen Prämissen für den Montanismus des Letztern liegen, so bleibt kaum eine andere Möglichkeit übrig als die, daß zwar beide eine Strecke miteinander gemeinsam gegangen, daß aber Hippolytus nicht folgte, als Tertullian den letzten entscheidenden Schritt that, die äußersten Consequenzen seines Systems entwickelte und dem Montanismus sich anschloß. Was vom Montanismus, ohne gerade die Anerkennung des neuen Prophetenthums in sich zu schließen, anzunehmen war, z. B. der Rigorismus in einzelnen Theilen der Disciplin, das nahm Hippolytus an, aber vor einem Schritt, der über die Kirche und den festen Boden der Tradition hinaus in die luftigen Regionen des Montanismus führte, bebte er zurück. Das katholische Gefühl, die Anhänglichkeit an die Tradition, auch wohl das Ansehen seines Lehrers und die lebendige Erinnerung

Lästerung gegen ihn ausstieß, daß er Geschöpf des Sohnes, wie der Sohn Geschöpf des Vaters sei. Erst also, als der Arianismus consequent seine Irrlehre auch auf den hl. Geist ausdehnte, wurden über diesen besondere Erörterungen angestellt. Stillschweigende Voraussetzung war bis dahin, daß, was vom Sohne zu glauben sei, auch vom hl. Geiste geglaubt werden müsse.

[1] Vergl. adv. haer. III. 11, 9.

Digitized by Google

an den persönlichen Umgang mit ihm wirkten zu mächtig auf ihn ein, als daß er mit seiner ganzen Vergangenheit hätte brechen können.

Darum aber brauchte Hippolytus doch nicht seine Ueberzeugung von einer besondern Oekonomie des hl. Geistes völlig zu verläugnen. Er durfte nur nicht zugeben, daß sie erst so spät, daß sie erst mit Montanus und den übrigen Prophetinnen angehoben habe. Was Tertullian an neuen Offenbarungen hinsichtlich der Disciplin erst mit Montanus eintreten ließ, brauchte Hippolytus nur sofort mit der Ausgießung des hl. Geistes auf die Apostel beginnen zu lassen. Dann war einerseits die Strenge der Disciplin gerettet, und doch der Schein des Montanismus glücklich vermieden, freilich nicht vor dem scharfen Auge eines Kallistus, der die schwache Seite bald herausfinden und entgegnen mußte: ob man die Oekonomie des hl. Geistes erst mit Montanus, oder schon mit den Aposteln beginnen lasse, mache in der Sache selbst keinen Unterschied, wenn übrigens dieselbe mit einer ähnlichen Härte und Herbe aufgefaßt werde, wie bei den Montanisten. Die Lehre von der besondern Oekonomie des hl. Geistes war demnach ein sehr zarter Punkt, bei welchem nur zu leicht die dogmatischen Blößen einer Lehre, wie die des Hippolytus, an's Tageslicht kommen konnten, und Kallistus würde es gewiß nicht unterlassen haben, mit großem Nachdruck darauf hinzuweisen, wie aus dem eifrigen Vertreter der Reinheit der Kirche in Lehre und Sitte doch nur der versteckte Montanist herausschaue. Gewiß, Hippolytus hatte alle Ursache, die Lehre von einer gesonderten Oekonomie des hl. Geistes vorsichtig und nicht ohne Noth zu berühren, wenigstens in der spätern Zeit, und hier um so mehr, wenn er früher in diesem Punkte rücksichtsloser und sorgloser verfahren war.

Aber ist unsere Voraussetzung auch richtig? trägt die Lehre vom hl. Geist, wie sie Hippolytus noch in seiner Schrift gegen den Noetus entwickelte, wirklich etwas wie den Montanismus in ihrem Schooße? Eine einfache Betrachtung wird die bejahende Antwort auf diese Frage bestätigen.

Gehen wir aus von der Lehre Tertullians über die Oekonomie des hl. Geistes. Nach ihm ist es Sache des hl. Geistes, die Disciplin der Kirche zu vollenden, zur vollen Wahrheit zu machen, aber nicht bloß dieß, er verleiht auch das Verständniß der göttlichen Oekonomie und Offenbarung überhaupt, deren Interpret er ist, wie wir oben (S. 264) gehört haben. Beides zusammengenommen ist die Aufgabe des Parakleten, da die Offenbarung selbst bereits durch den Sohn vollendet ist. Darauf, daß der

Digitized by Google

hl. Geist erst das Verständniß dieser Offenbarung verleihe, hat er ebenso großes Gewicht gelegt, wie darauf, daß durch ihn erst die Sittlichkeit vollendet werde. So sagt er z. B. de virg. vel. c. 1: die Wirksamkeit des hl. Geistes bestehe darin, daß die Disciplin geleitet, die hl. Schriften enthüllt (revelantur), die Erkenntniß wieder hergestellt (intellectus reformatur), der Fortschritt zum Bessern bewirkt werde. Noch bestimmter sagt er de pud. c. 1, auch in Christus habe das Wissen (scientia) seine Altersstufen, durch die auch der Apostel nach seinen eigenen Worten (1 Cor. 13, 11) hindurchgegangen sei, d. h. auf seinem Höhenpunkte ist das Wissen erst jetzt mit der Offenbarung des hl. Geistes angelangt. Und de jej. c. 12 erwähnt Tertullian außer den sittlichen Wirkungen des montanistischen Fastens auch das Verständniß der Offenbarungen, welche dadurch gleichsam erpreßt werden [1]. Mit einem Worte: die volle sittliche Reife, die Herstellung der ursprünglichen paradiesischen Unschuld hat auch die intellectuelle Vollendung und Wiederherstellung des Menschen in ihrem Gefolge, und dieß zu bewirken, ist im Unterschiede von der Wirksamkeit des Sohnes die eigentliche Aufgabe des hl. Geistes.

Genau dieselbe Theilung der göttlichen Gesammtthätigkeit hat nun auch Hippolytus in seiner Schrift gegen den Noetus vorgetragen. Frage man, bemerkt er daselbst Kap. 8, nach der Einheit Gottes, so solle man erkennen, daß seine Macht Eine, und in dieser seiner Macht Gott Einer sei, in ihrer äußern Wirksamkeit und Erscheinung dagegen sei sie dreifach. Dieser Satz kann nach der ganzen Anschauungsweise des Hippolytus nur heißen: an sich genommen ist, wie Ein Gott, so auch nur Eine ihm allein zukommende Macht; er vereinigt in sich die ganze göttliche Machtfülle und veräußert sie auch nicht dadurch, daß zwei andere göttliche Personen unter ihm stehen, durch die er sie ausübt. Denn wenn auch jede derselben eine bestimmte Thätigkeit in Bezug auf die Welt zu vollziehen hat, so erfüllt sie darin doch nur den Willen des Vaters und übt darin nur eine von ihm übertragene Macht aus. Von ihm geht also der Wille, der erste Impuls zu jeder Thätigkeit in Bezug auf die Welt aus; jedoch vollstreckt er sie nicht selbst, sondern bedient sich dazu des Sohnes und des hl. Geistes, aber beider in verschiedener Weise. Sache des Sohnes ist es zu gehorchen, den Schöpferwillen zu vollziehen und in seiner sichtbaren Erscheinung den unsichtbaren Vater zu offenbaren; Sache des hl. Geistes dagegen ist es, das Verständniß zu ver-

[1] Revelationum scientia, quae xerophagiis extorquentur, de jej. c. 12.

Digitized by Google

leihen, das was der Vater gewollt und der Sohn vollbracht, den Menschen zu offenbaren, wobei jedoch unter den drei Personen die größte innere Uebereinstimmung herrscht. Jede Person hat demnach in dem Kreise ihrer Wirksamkeit eine ihr eigenthümliche, besondere Thätigkeit zu vollziehen [1], und wegen der Reihenfolge, welche sich daraus für die Personen ergibt, muß nothwendig wenigstens der erste Ansatz zu einer Geschichtsphilosophie sich bilden. So sagt denn auch Hippolytus in demselben Kap. 14: die Juden haben wohl den Vater verherrlicht, aber nicht ihm das Opfer des Dankes dargebracht; denn sie hatten den Sohn noch nicht erkannt. Die Jünger erkannten wohl den Sohn, aber nicht im hl. Geiste (nicht mit voller Klarheit und Beharrlichkeit), weßhalb sie ihn (den Sohn) auch verläugnet haben. Da nun der väterliche Logos den Plan und den Willen des Vaters kenne, daß er nämlich nicht anders als so (im hl. Geiste) verherrlicht sein wollte, habe er ihnen dieses nach der Auferstehung mitgetheilt, mit den Worten: gehet hin und lehret alle Völker und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und dadurch gezeigt, daß wer eines von diesen auslasse, Gott nicht vollständig verherrliche. Erst durch diese Dreiheit werde der Vater verherrlicht; denn der Vater habe den Willen gefaßt, der Sohn denselben ausgeführt, der hl. Geist ihn (den Menschen) geoffenbart. So gibt es also im ganzen Verlauf des geschichtlichen Werdens drei Phasen: die erste ist, wo Gott den Entschluß faßt zu schaffen und den Logos hervorbringt; die zweite, wo der Logos den Schöpferwillen realisirt und zugleich die Leitung und Erziehung der Menschheit übernimmt, bis zum Abschluß seiner menschlichen Thätigkeit hier auf Erden; die dritte ist die Periode des hl. Geistes, welcher die Menschheit in das volle Verständniß dieser Offenbarungen einführt. Diese letzte Periode läßt nun Hippolytus, wie wir aus der oben angeführten Stelle der Einleitung in die Philosophumenen ersehen, gleich mit der Ausgießung des hl. Geistes auf die Apostel beginnen, und darin weicht er wesentlich von Tertullian ab. Aber der ganze Unterschied besteht auch nur darin, daß er seine rigoristische Disciplin, die mit der montanistischen so viel Verwandtes hat, schon von dem Ursprunge der apostolischen Kirche selbst datirt. Er konnte also im Grunde nur dagegen polemisiren, daß erst so spät mit Montanus und seinen Prophetinnen

[1] πατὴρ ἠθέλησεν, υἱὸς ἐποίησεν, πνεῦμα ἐφανέρωσεν, c. 14. φανερουν, συνετιζειν ibid.

Digitized by Google

das Reich des Parakleten angefangen haben sollte. So erklärt es sich leicht, warum es so äußerst schwer für ihn halten mußte, zwischen seiner Lehre und der montanistischen genaue Grenzen festzusetzen, was vollkommen bestätigt wird, wenn wir sein oben mitgetheiltes Urtheil über den Montanismus näher erwägen. An den Montanisten hat er getadelt a) ihren blinden Unverstand, daß sie sich von Weibern wie Priscilla und Maximilla täuschen lassen und annehmen, erst in ihnen oder auch schon in Montanus sei der Paraklet gekommen, anstatt den Inhalt ihrer Aussprüche vernünftig zu prüfen oder sich dem Urtheil anderer verständiger Männer zu unterwerfen. Mit keinem Worte ist aber hier, was so großen Anstoß schon in Kleinasien erregte, die Form der Geistesmittheilung, die bewußtlose Ekstase, berührt oder getadelt. Sollte dieses Schweigen nicht absichtlich sein? Dagegen weiß er b) was ihre Neuerungen betrifft, nur von untergeordneten Dingen, von ihren Fasten und Festen zu berichten, und schon Döllinger hat bemerkt, daß, wenn er hiebei kein Wort über die Beschränkung der kirchlichen Gewalt, der Sündenvergebung und über ihre Verwerfung der zweiten Ehe, sowie über die andern Eigenheiten ihrer Disciplin verliere, dieses Verschweigen nur ein absichtliches sein könne. Wenn aber Döllinger [1] meint: Hippolytus sage am Schluß seiner Darstellung, er wolle über die Montanisten noch besonders und genauer eingehend schreiben, da ihre Häresie für Viele Veranlassung zu Unheil geworden sei, und dieß dahin versteht, als habe Hippolytus sagen wollen, Viele seien durch den montanistischen Rigorismus veranlaßt worden, sich in das entgegengesetzte Extrem zu werfen und die Thore der Kirchengemeinschaft allzuweit zu öffnen, Allen ohne gehörige Unterscheidung die Kirchengemeinschaft anzubieten, wie Kallistus und die Kallistianer, so ist das wohl ein Versehen, da Hippolytus nicht sagt, er wolle den Montanismus überhaupt noch eingehender besprechen, sondern dieß lediglich für die im vorhergehenden Satze erwähnte noetianische Fraction der Montanisten unter der Führung des Aeschines in Aussicht stellt. In Wahrheit hat er schon hier die Häresie des Noetus allein im Auge, wie aus dem Schluß des achten Buches deutlich erhellt. Ist aber der Unterschied bis hieher in den Hauptfragen sowohl des Dogmas als der Disciplin zwischen Hippolytus und den Montanisten ein unbedeutender und fast verschwindender, so hat er c) in einem andern Punkte denselben weit über das Maß der Wahrheit hinaus übertrieben, wenn

[1] Hippolytus und Kallistus S. 58.

Digitized by Google

er die Montanisten behaupten läßt, sie hätten von *ihren* Propheten und Prophetinnen mehr gelernt, als aus dem Gesetze, den Propheten und den Evangelien, ferner, wenn sie ihre Prophetinnen höher als die Apostel und jede Gnadengabe schätzen, und einige von ihnen gar annehmen sollen, in diesen Weibern sei noch etwas Höheres als Christus gewesen. Hier hat Hippolytus, um doch irgend eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und den Montanisten ziehen zu können, offenbar auf die Spitze getrieben, was einzelne Montanisten wie Tertullian über den Fortschritt in der göttlichen Oekonomie vorgebracht haben. So weit haben sie sich nicht über die bestehende Kirche hinaus verirrt, und Tertullian versichert ausdrücklich: una nobis et illis fides, unus Deus, *idem Christus*, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus [1].

Es läßt sich kaum zweifeln, daß zwei so geistesverwandte Naturen, wie Hippolytus und Tertullian, anfänglich einander sehr nahe standen. Sie haben gewiß im Beginne der dogmatischen Bewegung in Rom mit einander gemeinschaftliche Sache gegen Zephyrinus und Kallistus gemacht. Eine Andeutung darüber scheint mir in der Bemerkung Tertullians zu liegen, daß das von Praxeas ausgesäete Unkraut durch einen, den Gott dazu bestimmte [2], anfänglich beinahe ausgerottet (vernichtet) schien. Wer ist dieser Gegner des Praxeas? Daß Tertullian bescheiden sich selbst so dunkel bezeichne, ist wohl nicht wahrscheinlich. Man könnte sagen, er habe dabei an seinen von ihm so hochgeachteten [3] Freund Proculus gedacht; aber warum sollte er ihn nicht genannt haben? Mir scheint es, er weise damit verstohlen auf seinen ehemaligen Freund und Gesinnungsgenossen Hippolytus hin, der wohl unter Allen am entschiedensten, wenn wir seinem eigenen Berichte trauen dürfen, die Fahne der Opposition gegen Zephyrinus und Kallistus und ihre angeblichen Neuerungen in der Trinitätslehre aufpflanzte. Aber das spätere Zerwürfniß über den Montanismus hatte die beiden Freunde getrennt, und wo Tertullian nothgedrungen auf ihn zu sprechen kommen muß, kann er doch nicht mehr den Namen des früheren Bundesgenossen über die Lippen bringen. Außerdem besitzt Tertullian bekanntlich eine umfassende Kenntniß der Schriften des Irenäus; sollte er dieselben nicht von dem Schüler des Irenäus, von Hippolytus erhalten haben, der sie unzweifelhaft, wie aus seinem eigenen Werke hervorgeht, nach Rom mitbrachte?

[1] De virg. vel. c. 2.
[2] Adv. Prax. 1: per quem Deus voluit.
[3] Adv. Valent. c. 5.

Digitized by Google

15. Origenes und die römischen Streitigkeiten. — Stand der hierauf bezüglichen Untersuchung.

Die Zerwürfnisse in der römischen Kirche unter Zephyrinus und Kallistus werden zu geschichtlichen Thatsachen ersten Ranges, wenn außer Hippolytus auch noch die glänzendsten Namen der damaligen Zeit in dieselben verflochten sind. Von Tertullian glauben wir dieß gezeigt zu haben; dann aber erhebt sich sofort die weitere Frage, ob nicht auch der gefeiertste Mann des 3. Jahrhunderts, ob nicht auch Origenes in diese Kämpfe verwickelt, und ob er nicht wenigstens bis zu einem gewissen Grade der Gesinnungs-, wenn auch nicht gerade der Bundesgenosse des Hippolytus gewesen sei. Man braucht sich nur oberflächlich an einige allbekannte Dinge aus dem Leben des Origenes zu erinnern, an seine Reise nach Rom unter Zephyrinus, wo er mit Hippolytus zusammentraf, an seine eigenen Händel mit seinem Bischof Demetrius, welche so viele Aehnlichkeit mit dem Verhältniß des Hippolytus zu seinen Gegnern im römischen Episcopat haben, an seine Verurtheilung durch eine römische Synode unter Pontianus, an seine Ansicht über die Vergebung schwerer Sünden und über den Episcopat, an seine bittere Polemik insbesondere, die er in der zweiten Hälfte seines Lebens gegen die kirchlichen Würdenträger geführt hat — man braucht nur eben diese Dinge sich in's Gedächtniß zu rufen, um die große Analogie zu erkennen, welche zwischen der kirchlichen Stellung des alexandrinischen und des römischen Presbyters vorhanden ist. Aber auch bei Hippolytus selbst haben wir sichere Anzeichen, daß der Streit von Rom aus weiter um sich gegriffen und überall die größte Theilnahme erregt habe. Ungern genug gesteht er es ein, aber er kann es doch auch als eine offen vorliegende und aller Welt bekannte Thatsache nicht in Abrede stellen, daß die Lehre seines Gegners von allen Seiten anerkannt und gebilligt worden sei. So sagt er am Schlusse des achten Buches, er wolle nun übergehen zur Häresie der Noetianer, welche für Alle Ursache des Unheils geworden sei [1]. Im Anfange des neunten Buches bemerkt er, es sei ihm nun noch das schwierigste Stück Arbeit übrig geblieben, nämlich der Kampf gegen die Häresien seiner Zeit — er meint damit die von Noetus in Smyrna ausgegangene Bewegung — und setzt dann hinzu, diese

[1] Philos. VIII. 277: *παρέλθωμεν ἐπὶ τὴν πᾶσι τῶν κακῶν αἰτίαν αἵρεσιν Νοητιανῶν.*

Digitized by Google

Häretiker hätten in der ganzen Welt bei allen Gläubigen die größte Verwirrung hervorgebracht [1]. Weiter räumt er ein, daß Alle der Heuchelei des Kallistus beitraten [2], und mag es hier auch unentschieden sein, ob unter diesen „Allen" nur die römische Gemeinde, oder die Gesammtheit der übrigen Kirchen zu verstehen sei — wenn er, nachdem Kallistus zum Pontificate gelangt war, mit Anklagen „bei den Kirchen" droht und eingesteht, der verschmitzte Gauner (Kallistus) habe nach und nach Viele mit sich fortgerissen [3], so werden wir damit über die Grenzen der römischen Kirche hinausgeführt. Ganze Schaaren, offenbar ganze Gemeinden, sagt er an einer andern Stelle [4], strömen der „Schule" der Kallistianer zu, die zusehens im Wachsen ist, und dann schließt er seine ganze Darstellung von dem Verlauf des Streites mit den Worten: die Lehre des Kallistus sei in der ganzen Welt ruchbar geworden [5]. So und nicht anders kann es gewesen sein. Wie später das novatianische Schisma oder der Streit über die Ketzertaufe allenthalben in der Kirche mit der größten Lebhaftigkeit aufgenommen wurde, so wird es auch wenige Decennien früher mit dem Schisma des Hippolytus geschehen sein. Schon der Verkehr, den die römische Kirche mit allen andern unterhielt, brachte es so mit sich. Dann ist aber auch kein Zweifel, daß vorzugsweise diejenige Kirche, in welcher der Geist dogmatischer Untersuchung unter Allen am mächtigsten sich regte, daß auch die alexandrinische Kirche und in ihr ganz besonders Origenes in den Streit hineingezogen wurde.

Schon Döllinger hat deßwegen die Frage erörtert: ob beide Männer in nähern Beziehungen zu einander gestanden haben, und hat diese Frage bejaht [6]. Origenes, sagt er, mit seinem Wissensdurste und glühenden Eifer für die Religion sei nicht der Mann gewesen, der es versäumt hätte, mit den wenigen gelehrten und geistig hervorragenden Männern seiner Zeit (Clemens, Julius Africanus und Hippolytus) persönlich bekannt zu werden und Belehrung bei ihnen zu suchen. Was Hippo-

---

[1] L. c. IX. p. 279: *μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσι τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλοντες.*

[2] L. c. IX. p. 285: *διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν.*

[3] p. 289: *ἐπὶ χρόνῳ συνήρπασε πολλούς.*

[4] p. 291: *ὧν τῷ διδασκαλείῳ συῤῥέουσιν ὄχλοι. διὸ καὶ πληθύνονται γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις.*

[5] p. 292: *τούτου* (Callisti) *κατὰ πάντα τὸν κόσμον διηχηθείσης τῆς διδασκαλίας.*

[6] S. 254 ff.

Digitized by Google

lytus insbesondere betrifft, so mußte schon der lebhafte Wunsch, die römische Kirche in der Nähe zu sehen, der Origenes — nach Döllinger im J. 217 — unter Zephyrinus nach Rom führte, ihn fast unausbleiblich in Berührung mit demselben bringen. „Gleichheit der Bestrebungen mußte beide Männer noch enger an einander ketten; Hippolytus war der erste der christlichen Theologen, der sich in ausführlichen Erklärungen alttestamentlicher Bücher versuchte, demselben Berufe widmete Origenes einen großen Theil seines Lebens, und so gab es sicher in der ganzen Kirche keinen andern Mann, mit dem in fortgesetztem Verkehr zu bleiben für Origenes wichtiger gewesen wäre, als mit dem römischen Presbyter" [1]. Auf ein näheres Verhältniß zwischen Beiden deutet auch der Umstand, daß Hippolytus in einer Homilie zum Lobe des Erlösers die Anwesenheit des Origenes unter den Zuhörern erwähnte [2]. Wahrscheinlich geschah das damals, als Origenes unter Zephyrinus in Rom verweilte. Wir setzen hinzu: schon der Gegenstand des Vortrags war derart, daß Hippolytus in seinem Uebereifer gewiß nicht seine Controverse mit Zephyrinus und Kallistus zu erwähnen vergaß, und wenn er nun dabei auch der Gegenwart des Origenes gedachte, so kann das kaum einen andern Sinn haben, als den, daß er diesen als auf seiner Seite stehend betrachtete. Es mußte ja sein Ansehen bei seinen Anhängern außerordentlich erhöhen, wenn er einen damals schon so angesehenen Mann, wie Origenes, zu den Gesinnungsgenossen in seiner Opposition zählen durfte. Döllinger meint auch, daß Origenes die Mittheilung über die Elkesaiten, welche er in einer Homilie vor der Gemeinde kund machte, von Hippolytus oder einem Anhänger desselben aus Rom empfangen habe. Doch konnte sie Origenes ebenso leicht in Cäsarea, wo er der Heimath der Elkesaiten, Syrien, nahe genug war, oder bei seinem ausgedehnten Verkehr auch auf einem andern Wege erhalten haben.

Origenes, geb. 185 n. Chr., war bei seinem Aufenthalte in Rom etwa dreißig Jahre alt und damals schon ein berühmter Mann. Seit nahezu fünfzehn Jahren hatte er sich bereits durch die Leitung der alexandrinischen Katechetenschule einen weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus verbreiteten Namen erworben. In der Verfolgung des Septimius Severus hatten sieben seiner Schüler den Martyrertod erlitten.

---

[1] A. a. O. S. 255.
[2] Hier. de vir. ill. c. 61.

Digitized by Google

Als er nach Rom kam, waren die Mißhelligkeiten zwischen Hippolytus einerseits und Zephyrinus und Kallistus andererseits bereits ausgebrochen. Hippolytus hatte seine Parteistellung mit der ganzen Einseitigkeit seines Geistes schon eingenommen und sich darin befestigt. Es ist kein Zweifel, daß jede der beiden hadernden Parteien sich an den gelehrten Alexandriner wendete, um seinen Namen für sich in die Wagschale werfen zu können. Wenn man von beiden Theilen sich so angelegentlich um den jungen Sabellius bei seinem ersten Erscheinen in Rom bemühte, und ihn für die eine oder andere Lehrform zu gewinnen trachtete, so wird man bei Origenes, dessen Ansehen soviel größer war, diese Bemühungen gewiß nicht gespart haben. Man trug ihm von beiden Seiten die obschwebenden Streitfragen vor und ersuchte ihn um sein Gutachten. Daß er selbst in diesem Conflicte der Lehren nicht scheu zurückwich, daß er mit der ganzen Lebhaftigkeit seines jugendlichen Geistes eine Frage, die ihn an und für sich schon auf das Höchste interessirte, ergriff und von nun an, auch nachdem er Rom wieder verlassen hatte, dem ganzen Streite nicht mehr fremd blieb, sondern in seinen Schriften, namentlich in seinem Erstlingswerke, dem Commentar zum Evangelium Johannis, den er bald nach seiner Rückkehr verfaßte, direct oder indirect auf die fortwährend in Rom so eifrig besprochene Frage zurückkam, namentlich da zurückkam, als Hippolytus nach dem Tode des Zephyrinus ausgesprochenes Parteihaupt wurde, wäre auch bei dem Abgange aller anderweitigen geschichtlichen Zeugnisse eine Annahme, die man wohl, ohne allzusehr der Willkürlichkeit beschuldigt zu werden, wagen dürfte. Als Hippolytus dem Kallistus mit einer Anklage bei den übrigen Kirchen drohte, konnten diese ohnehin nicht mehr den Streit ignoriren, die alexandrinische am allerwenigsten. Aber nach welcher Seite hat Origenes Partei genommen? Diese Frage ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten, die wir sowohl über den Verlauf des Streites in Rom selbst, als auch über die eigene Parteistellung des Origenes haben, eine der schwierigsten. Döllinger hat sie zuerst behandelt und geantwortet: daß Origenes für Hippolytus gegen Kallistus Partei genommen, scheint mir fast gewiß [1]. Zum Beweise macht er auf folgende Momente aufmerksam:

1) Origenes theilte, wenigstens in seiner frühern (?) Periode, bezüglich der Buße und Sündenvergebung die rigoristischen Grundsätze des Hippolytus. Er äußere sich so, daß man eine tadelnde Beziehung auf

[1] Hippolytus und Kallistus S. 255 f.

Digitized by Google

Kallistus oder seine Nachfolger leicht darin erkennen könnte. In seiner Schrift vom Gebete [1] (c. 28) spreche er von Bischöfen, die sich Dinge herausnehmen, welche über die bischöfliche Gewalt hinausgehen, vielleicht weil sie ihr bischöfliches Amt nicht genau genug kennen. Sie rühmen sich, als könnten sie auch Fälle des Götzendienstes vergeben und Fälle von Ehebruch und Unzucht nachlassen, in der Meinung, als werde durch ihr Gebet über solche Verbrecher auch die Sünde zum Tode gelöst.

Man könnte, sagt Döllinger, in diesen Aeußerungen über Buße und Sündenvergebung leicht eine tadelnde Beziehung auf Kallistus oder seine Nachfolger finden; aber daß gerade Kallistus und die von ihm eingeführte Bußordnung gemeint sei, wird sich nicht mit voller Bestimmtheit behaupten lassen. Die getadelte Bußordnung bestand nicht bloß in Rom, sie bestand eigentlich in der ganzen Kirche, wenn sie auch an vielen Orten von einer rigoristischen Minorität bekämpft wurde. Dagegen scheinen die einzeln namhaft gemachten Sünden auf die Bußedicte der römischen Kirche desto deutlicher hinzuweisen; aber auch dieß ist nur Schein. Götzendienst, Ehebruch und Unzucht galten überall in der damaligen Zeit als die schwersten Sünden, bei denen eine kirchliche Nachlassung für Manche am wenigsten denkbar war. Mit einem Worte: es leidet die angeführte Stelle des Origenes an zu großer Allgemeinheit, um sie speciell auf die römische Kirche zu beziehen; nur soviel ist gewiß, daß sie in diesen allgemeinen Tadel mit eingeschlossen war. Daß es indessen in der Kirche hochangesehene Männer waren, welche Origenes hier angreift, geht schon daraus hervor, daß er, wie stets in solchen Fällen, sich des unbestimmt andeutenden τινὲς bedient. Gerade diese scheinbar unbestimmte Andeutung wird durch den Zusammenhang zur bestimmtesten Hinweisung. Die Freunde und Zeitgenossen des Origenes wußten recht gut, wem der Tadel galt; für uns ist nur die bloße Allgemeinheit der Bezeichnung geblieben. Dasselbe gilt auch

2) von dem zweiten Grunde Döllingers [2]. Origenes, sagt er, rede mit besonderem Unwillen von Bischöfen der großen Städte, welche in ihrer stolzen Ueberhebung selbst den besten Gliedern der Kirche nicht frei mit ihnen zu sprechen gestatten. (Com. in Matth. Opp. III. 723.) Hippolytus mache zwar dem Kallistus diesen Vorwurf nicht; aber bald nach-

[1] Die Schrift de orat. ist nach der gewöhnlichen Annahme — s. Redepenning, Origenes II. 32 — ungefähr gleichzeitig mit der Schrift vom Martyrium und vor dem J. 246, jedenfalls nach seiner ersten Vertreibung aus Aegypten verfaßt.

[2] S. 256.

Digitized by Google

her rede Origenes von Bischöfen und Presbytern, denen die vornehmsten Sitze anvertraut seien, und die ganze Kirchen an ungeeignete Personen übergeben, die unrechten Männer zu Gebietern (ἄρχοντες) machten. Dieß trifft mit den oben besprochenen Anklagen gegen Kallistus sehr nahe zusammen. „Sicheres läßt sich natürlich auf diese Stelle nicht bauen. Wahrnehmungen in Aegypten oder in den östlichen Provinzen können ihm vorgeschwebt haben." Damit ist die Schwäche auch dieses Beweisgrundes von Döllinger selbst hinlänglich eingeräumt.

3) An dritter Stelle macht Döllinger auf die Verwandtschaft zwischen Origenes und Hippolytus in der Trinitätslehre aufmerksam. Den Origenes verleitete sein Subordinationssystem über das Verhältniß des Sohnes zum Vater Dinge zu sagen, die ihn den Verirrungen des Hippolytus sehr nahe bringen, und die bei allen Milderungen und Entschuldigungen zu Gunsten des Origenes doch unerträglich bleiben. Döllinger zählt dann die hauptsächlichsten Punkte auf, in welchen sich die Verwandtschaft der Lehre des Origenes mit der des Hippolytus verrathe, und bemerkt schließlich: auch dieser Lehre würde ein Kallistus den Vorwurf eines feinern, mehr verhüllten Ditheismus nicht erspart haben. Wir geben diese Verwandtschaft zu; auch uns erscheint das Verhältniß von Vater und Sohn bei Origenes unter dem Gesichtspunkte des Ditheismus; aber auf der andern Seite unterscheidet sich doch wieder die Lehre des Origenes in Hauptpunkten von der des Hippolytus so sehr, daß man gewiß nicht so unbedingt, wie Döllinger, daraus folgern kann, Origenes habe für Hippolytus gegen Kallistus Partei ergriffen. Döllinger selbst sagt, die Trinitätslehre des Origenes komme der Wahrheit um vieles näher, als die von Hippolytus aufgestellte; bei ihm sei die Zeugung des Sohnes eine ewige und stets fortgehende, es liege ihm besonders daran, die vorweltliche Persönlichkeit des Logos recht hervorzuheben (freilich in enger Verbindung mit seiner Vorstellung einer gleichfalls ewigen Schöpfung), und bemerkt zum Schluß: Origenes habe darin nicht wie Hippolytus geirrt, daß er den Vater einmal ohne den Sohn sein und diesen später durch einen Act des göttlichen Beliebens entstehen ließ. Das heißt aber nichts anderes, als Origenes hat das Fundament aufgegeben, auf welchem die Lehre des Hippolytus vom Ursprunge des Sohnes aus dem Vater ruht, und bei solchem Gegensatze, in welchem zugleich eine starke Annäherung an den Standpunkt des Kallistus liegt, kann man ihn gewiß nicht unbedingt zu den Freunden des Hippolytus rechnen. Wenn Origenes in den römischen Streitig-

Digitized by Google

keiten Partei ergriff, so ist in dem Gesagten eine ganz andere Parteistellung indicirt, als die, welche Döllinger annimmt. Größeres Gewicht ist

4) auf den von Döllinger hervorgehobenen Umstand zu legen, daß nach den zwei alexandrinischen Synoden, welche den Origenes von der Kirchengemeinschaft ausschlossen, auch eine römische Synode unter Pontianus gegen ihn gehalten wurde, welche seine Verurtheilung aussprach. Das Motiv zu dieser Verurtheilung war nun keineswegs Neid und Mißgunst gegen den berühmten Presbyter. Es handelte sich allerdings auch um die Lehre; aber, sagt Döllinger mit Recht, auffallend ist es, daß die Angelegenheit eines einer fremden Kirche angehörigen Presbyters zum Gegenstand der Verhandlung auf einer eigens deßhalb berufenen römischen Synode gemacht wurde. Nach dem herrschenden Brauche würde die einfache Annahme und Gutheißung des zu Alexandrien gefällten Urtheils durch den römischen Bischof genügt haben, es müßte denn sein, daß Origenes selber nach Rom appellirt hätte. Wahrscheinlicher als dieß dürfte jedoch sein, daß Origenes sich irgendwie an den Zerwürfnissen in Rom betheiligt, etwa die Partei des Hippolytus gegen Kallistus und dessen Nachfolger ergriffen, und daß Pontianus deßhalb auf einer eigenen Synode eine Verwerfung seiner Lehre sowohl als seiner Handlungsweise habe aussprechen lassen. Diese Wahrscheinlichkeit werde noch durch den Umstand erhöht, daß Origenes damals zu dieser römischen Verurtheilung schwieg, und erst an den Nachfolger Pontians, also mehrere Jahre später, nämlich an Fabian (236—249), als die hippolytische Spaltung bereits beigelegt und die Einheit des Episcopats in Rom wieder hergestellt war, eine Vertheidigungsschrift richtete. Aber auch hier geht Döllinger offenbar zu weit, wenn er aus einem Zerwürfnisse des Origenes mit der römischen Kirche sofort eine Parteinahme für Hippolytus macht; immerhin bleibt die Möglichkeit einer mittlern Stellung zwischen den Parteien, auch sie genügt, um die Verurtheilung des Origenes in Rom zu erklären. Daß aber Origenes diese mittlere Stellung nicht eingenommen habe, dieß zu beweisen hat Döllinger gar nicht versucht, da er überhaupt die Möglichkeit einer solchen Stellung gar nicht in Betracht gezogen hat. Einen indirecten Beweis für seine Annahme findet endlich Döllinger

5) in dem bekannten Briefe des B. Firmilian von Cäsarea an Cyprian im Streite über die Ketzertaufe. Dieser Brief ist über alles Maß bitter und voller Gehässigkeiten gegen Stephanus und die römische Kirche. Sollte diese Leidenschaftlichkeit bei dem eifrig ergebenen Schüler

Digitized by Google

und Freunde des Origenes nicht eine Folge von der Haltung dieser Kirche in der Sache des Origenes gewesen sein?

Dieß sind die Gründe, welche Döllinger zu der Annahme bewogen haben, daß Origenes für Hippolytus und gegen Kallistus Partei genommen habe. Daß sie einen bündigen Beweis nicht enthalten, namentlich die Möglichkeit nicht ausschließen, Origenes habe zwischen den beiden streitenden Parteien eine vermittelnde Stellung eingenommen, was ihm, mit Einseitigkeit geltend gemacht, ebenso gut die Verurtheilung durch die römische Kirche zuziehen mußte, als wenn er sich ohne Vorbehalt an Hippolytus angeschlossen hätte, glauben wir in dem Bisherigen zur Genüge dargethan zu haben. Wenn nun aber, wie wohl kaum zu läugnen ist, Origenes dennoch in ein bestimmtes Parteiverhältniß zu Hippolytus und der römischen Kirche getreten ist, so ist eine neue Erörterung hierüber nicht zu umgehen, um so weniger, als es sich dabei zugleich um eine Frage von principieller Wichtigkeit für die noch immer schwebende Beurtheilung der Lehre des Origenes handelt. Erfolgte nämlich jene Parteinahme schon so früh, ehe Origenes seine umfassende literarische Thätigkeit begann, und zog er sich alsbald durch diese nicht bloß seine Verurtheilung in Alexandrien, sondern auch in Rom zu, so ist klar, daß sein Aufenthalt in Rom für ihn von epochemachender Bedeutung für sein ganzes Leben gewesen sei. Ueber das Verhältniß, in welchem Origenes zu den verschiedenen kirchlichen Richtungen der damaligen Zeit gestanden habe, finden sich nun bei ihm allerdings Andeutungen genug, aber sie sind so versteckt und es sind gerade die Richtungen, gegen welche er polemisch seine Lehre in ihren genauern Einzelheiten entwickelt, so dunkel — meistens durch das vage τινὲς — bezeichnet, daß die größte Vorsicht geboten ist, wenn es gilt, nach diesen ganz allgemeinen, oft zweifelhaften Andeutungen ein Bild von der Parteistellung des Origenes zu entwerfen. Gut wird es daher sein, zunächst von dem Unzweifelhaften und Gewissen aus- und dann Schritt für Schritt zu dem weniger Ausgemachten und Sichern fortzugehen. Das Resultat wird dann, glauben wir, ein nicht ganz ungewisses und schwankendes sein.

16. Die kirchliche Stellung des Origenes. Seine Polemik gegen den Episcopat und Primat.

Kein Zweifel scheint uns nun über die allgemeine kirchliche Stellung des Origenes nach seiner Verurtheilung auf den beiden alexandrinischen

Digitized by Google

Synoden, namentlich über sein Verhältniß zum Episcopat möglich zu sein. Es ist sehr dankenswerth von Döllinger, in dieser Hinsicht gegen die modernen Annahmen von neuem den historischen Thatbestand, wie uns scheint, völlig sicher festgestellt zu haben [1]. Seit geraumer Zeit galt es als ausgemacht, daß nur Demetrius, und zwar nicht sowohl wegen der Lehre, als wegen der auswärtigen Ordination des Origenes und seiner bekannten Jugendverirrung ihn feindlich behandelt und aus Alexandrien vertrieben habe. Eine zweite Vertreibung des Origenes aus Alexandrien und Aegypten durch seinen Schüler und Freund Heraklas, welche bald nach seiner ersten Verurtheilung stattfand, hat man entweder ausdrücklich — wie Tillemont und de la Rue — oder stillschweigend — wie Mosheim, Neander, Redepenning — in Abrede gestellt. Schnitzer will höchstens zugeben, daß Heraklas aus Amtseifer oder aus andern Gründen die Beschlüsse seines Vorgängers Demetrius und seiner Synode selbst gegen seinen Freund aufrecht erhalten zu müssen glaubte. Döllinger dagegen führt den Beweis, daß Heraklas die Beschlüsse seines Vorgängers nicht gehandhabt, daß er vielmehr dem Origenes das Predigen in Alexandrien wieder gestattet habe und erst dann, als er in diesen Predigten abermals seine abweichenden Lehren vorzutragen begann, gegen ihn eingeschritten sei.

Sein Beweis ist folgender: er fragt, ob es nicht schon an sich sehr wahrscheinlich sei, daß Origenes nach dem Tode des Demetrius, als sein Freund und Schüler Heraklas Bischof geworden, nach Alexandrien zurückgekehrt sei? In der Kirchengeschichte schweige zwar Eusebius davon, aus guten Gründen, weil der eifrige Origenist hier über die Ursachen der neuen Wanderung nach Cäsarea etwas hätte sagen, d. h. den dogmatischen Widerspruch, welchen Origenes hervorrief, hätte an's Licht setzen müssen. In der Chronik aber sage er, daß Origenes kurz vor der maximinischen Verfolgung, im zweiten Jahre der Erhebung des Heraklas (also etwa 234 oder 235 n. Chr.) von Alexandrien wieder nach Cäsarea in Palästina übergesiedelt sei. Als Grund dieser zweiten Entweichung berichtet Theophilus von Alexandrien, daß Heraklas den Origenes aus dem Presbyterium und der Kirchengemeinschaft gestoßen und ihn aus Alexandrien zu fliehen genöthigt habe. Dasselbe stand in dem Synodalschreiben eines wahrscheinlich unter Theophilus gehaltenen Concils ägyptischer Bischöfe und wird bestätigt von dem anonymen Bio-

[1] S. 261 ff.

Digitized by Google

graphen des hl. Pachomius. Vollständig Aufschluß aber gibt eine Stelle bei Photius, deren Text zum ersten Male von Döllinger vollständiger und genauer nach einer Handschrift der Münchener Staatsbibliothek mitgetheilt ist [1]. Photius erzählt — offenbar nach alten, jetzt verloren gegangenen Quellen: in den Tagen des heiligsten Heraklas war Origenes in Alexandrien, welcher an zwei Tagen, Mittwochs und Freitags, ganz offen seine ihm eigene Irrlehre vortrug. Wegen dieser Fälschung der Kirchenlehre schloß ihn Heraklas von der Kirchengemeinschaft aus und vertrieb ihn aus Alexandrien. Auf dem Wege nach Syrien kam nun der gebannte Origenes nach Thmuis in Aegypten, wo der Bischof Ammonius ihm gestattete, Lehrvorträge in seiner Kirche zu halten. Als Heraklas dieß in Erfahrung brachte, ging er nach Thmuis, setzte den Ammonius ab und erhob statt seiner den Philippus, einen jüngern Mann, aber eifrigen und angesehenen Christen, zum Bischof. Auf die Fürbitte der Gemeinde setzte jedoch später Heraklas den Ammonius in seine Würde wieder ein, und übergab Beiden gemeinschaftlich die Leitung der Kirche. Freiwillig ordnete sich nun Philippus dem Ammonius unter, und erst nach dem Tode desselben übernahm er die volle Leitung der Kirche und wurde einer der trefflichsten Bischöfe.

Heraklas war Bischof bis zum J. 248; unter ihm kehrte Origenes nach Alexandrien nicht wieder zurück, aber ebenso wenig unter dessen Nachfolger Dionysius. Die Gründe also, um derentwillen er überhaupt aus Alexandrien vertrieben war, dauerten fort, und diese waren keine andern, als seine unkirchliche Lehre, von welcher Origenes auch da nicht ließ, als ihm unter Heraklas die Rückkehr nach Alexandrien gestattet war, und die er überhaupt niemals wieder aufgab, weil er bis zum Ende seines Lebens in seinem Gegensatze gegen die alexandrinische Kirche beharrte. Aber auch schon bei seiner ersten Verurtheilung auf den beiden alexandrinischen Synoden unter Demetrius muß seine Lehre den Ausschlag gegeben haben. Nach dem Excerpt aus der Apologie des Pamphilus [2] wurde er des Lehramtes für unwürdig erklärt schon auf der ersten Synode, die insofern noch für ihn günstig war, als sie in seine Entsetzung vom Priesterthum nicht einwilligen wollte. Deutlich aber sagt es Origenes selbst [3], wo er von dem neuen Schreiben des Demetrius

[1] S. 264 Anm. 100 — aus dem Werke des Photius: *συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις.*

[2] Bei Phot. cod. 118.

[3] Com. in Joh. T. VI. c. 1. p. 101.

Digitized by Google

redet, das gegen ihn in Cäsarea eingetroffen war. Er nennt es ein Schreiben, das in Wahrheit und Wirklichkeit dem Evangelium feindselig sei [1]. Es ist eine modernisirende Auffassung von Evangelium und eine ganz unbefugte Abschwächung des Wortsinns, wenn Redepenning (II, 5) als Inhalt dieser Worte angibt: Origenes habe in diesem Schreiben eine den Grundsätzen des Evangeliums widerstreitende Gesinnung erkennen wollen. Nicht die Gesinnung, das sittliche Verhalten des Demetrius überhaupt ist es, was Origenes als unevangelisch tadelt, sondern der Inhalt des Briefes, seine Lehre widerstrebt der Lehre des Evangeliums, oder was dasselbe ist, Origenes und Demetrius stehen mit einander im Lehrgegensatze.

Als Thatsache ist demnach festzuhalten, daß Origenes von den alexandrinischen Bischöfen Demetrius und Heraklas wegen seiner abweichenden Lehre aus der Kirche gestoßen, und da er diese Lehre nicht aufgab, seitdem in ein schismatisches Verhältniß zur alexandrinischen Kirche und den mit ihr übereinstimmenden Kirchen gerathen sei. Da alsbald nach seiner ersten Verurtheilung zu Alexandrien auch die zu Rom erfolgte, und Origenes geraume Zeit nichts that, um sich mit Rom wieder zu versöhnen, so ist kein Zweifel, daß von nun an seine Stellung eine völlig schismatische wurde, derjenigen ganz ähnlich, in welcher sich schon vor ihm Hippolytus zu Rom befunden hatte.

Seit dieser Zeit verfiel Origenes in eine nicht selten maßlose Polemik gegen die ihm feindlich gesinnten Bischöfe, so gleich in seinem Vertheidigungsschreiben an seine alexandrinischen Freunde im J. 231 oder 232, in welchem er, nach dem Berichte des Hieronymus [2], zuerst den Demetrius auf das Heftigste angriff, und dann sich überhaupt gegen die Bischöfe und Kleriker der ganzen Welt wendete, welche ihn der Kirchengemeinschaft für unwürdig erklärt hatten. Ihnen galt es, wenn er sagte, daß schon die Propheten oft den Hirten, Aeltesten, Priestern und Vorstehern des Volks drohen, und vielleicht seien schon die von ihnen geweissagten Zeiten gekommen, wo es heiße: glaubet nicht den Freunden und hoffet nicht auf die Vorsteher (principes). Sodann vertheidigte er sich auch hinsichtlich der Lehre, namentlich des von ihm abgeläugneten Satzes, daß der Teufel erlöst werden könne, und beschwerte er sich theils über Fälschung seiner eigenen Schriften, theils über Unterschiebung von

---

[1] διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων, τῶν ἀληθῶς ἐχθρῶν τῷ εὐαγγελίῳ.

[2] Ap. adv. Ruf. II. 5.

Digitized by Google

fremden. Unter ihnen erwähnt er besonders die Aufzeichnung einer Disputation, die von einem Häretiker herrührte, mit dem er zu Ephesus zusammengetroffen war, und die dieser an seine Schüler in Rom geschickt hatte [1]. In all' diesen Angaben ist aber Origenes sehr dunkel, und auch nicht annäherungsweise läßt sich bestimmen, gegen wen er diese Anklagen auf Fälschung erhebe. Von besonderm Werthe würden die Mittheilungen des Hieronymus sein, welche er gelegentlich des oben erwähnten Vertheidigungsschreibens über einen Dialog des Origenes und des Candidus, eines Valentinianers, macht [2], wenn wir Gewißheit darüber hätten, daß dieser Dialog vor der Verurtheilung des Origenes gehalten worden wäre. Als Inhalt der Disputation gibt er an, auf Seite des Candidus den Satz, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters, aber als eine Emanation (προβολή), worin er irre, auf Seite des Origenes die Behauptung, der Sohn sei weder durch Emanation (nicht prolatus), noch durch Zeugung geworden, weil sonst der Vater getheilt worden wäre [3], sondern durch den Willen des Vaters und sei die edelste Creatur. Dieß letztere, die Creatürlichkeit des Sohnes, ist nun offenbar ein Mißverständniß des Hieronymus, indem er den Satz des Origenes, der Sohn habe seinen Ursprung aus dem Willen des Vaters, im spätern arianischen Sinne nahm; alles übrige aber ist ächte Lehre des Origenes, namentlich die Bekämpfung jeder sinnlichen Ausdrucksweise über den Ursprung des Sohnes. In solchen Vorstellungen sah Origenes eine Theilung des Vaters, ein Vorwurf, der allerdings auf die valentinianische Lehre vollkommen paßte, der aber auch von Origenes allgemein gegen diejenigen gemacht wird, welche einen innern und äußern Logos unterscheiden. Wenn nun Candidus zwar in der Annahme einer Emanation für den Ursprung des Sohnes irrte, sonst aber das Wesen des Sohnes richtig bezeichnete [4], so ist kaum an einen Valentinianer im strengen Sinne des Wortes zu denken. Als Valentinianer aber in einer engern Bedeutung des Wortes kennen wir Hippolytus und seine Anhänger, und mit seiner Lehre stimmen die Aeußerungen des Candidus vollkommen überein. Keiner hatte außerdem in die Lehre vom Ursprung des Sohnes die Vorstellung von einer Theilung des Vaters

---

[1] Et misit ad discipulos suos, ut ego quidem cognovi, qui Romae erant.
[2] Ap. adv. Ruf. II. 5.
[3] Ne Deus pater dividatur in partes.
[4] Dicit — Filium de Patris esse substantia.

Digitized by Google

so rückhaltslos hineingetragen wie Hippolytus. Fällt nun jener Dialog *vor* die Verurtheilung des Origenes, so würden wir in den Mittheilungen des Hieronymus die dunkle Spur von einer Polemik haben, die Origenes *gegen* einen der Anhänger des römischen Schismatikers geführt hätte. Gleichwohl erhellt auch so, daß Origenes unmöglich die Grundanschauung des Hippolytus theilen konnte [1].

Die Polemik, welche Origenes gegen den Episcopat und den Klerus überhaupt mit dem oben besprochenen Briefe eröffnete, ist uns nur theilweise ihrem eigentlichen Wortlaute nach bekannt. Aber er hat sie auch in späterer Zeit fortgesetzt und oft bis zur bittersten Leidenschaftlichkeit gesteigert. Sie ist zwar meistens allgemein gehalten, und richtet mehr ihre Pfeile gegen eine bestimmte Klasse von Bischöfen und Klerikern, als gegen einzelne Personen; aber diesen allgemeinen Charakter trägt die Polemik des Origenes überhaupt an sich, z. B. auch da, wo sie auf ganz bestimmte theologische oder häretische Richtungen der Zeit zielt. Geflissentlich hat er es in solchen Fällen vermieden, auch nur einmal die Namen zu nennen. Er begnügt sich mit allgemeinen Bezeichnungen, wie τινὲς, die von den Zeitgenossen indeß auch ohne Commentar leicht verstanden wurden. So wissen wir nun allerdings nicht, welche Bischöfe und Kleriker Origenes einzeln gemeint habe; überblickt man aber die Gesammtheit dieser Polemik, so scheint es unzweifelhaft, daß in derselben sich unter anderm auch eine tiefe Verstimmung und Erbitterung gegen die *römischen* Bischöfe kund gebe. Sie rügt nicht bloß Auswüchse und Gebrechen, welche überall bei dem Episcopate vorkommen konnten, sondern wird auch zuweilen in der Schilderung derselben so individuell, daß man sie kaum auf eine andere als die römische Kirche beziehen kann. Habsucht, Anmaßung und Herrschsucht sind die vorzüglichsten Züge, welche in dieser Schilderung hervorstechen, und keiner von ihnen widerspricht dem Bilde, welches Hippolytus von Zephyrinus und Kallistus entworfen hat.

Ein sehr heftiger Ausfall auf die Habsucht der Bischöfe findet sich im Commentar zu Johannes (T. IX. c. 16.). Origenes spricht von der Vertreibung der Wechsler, der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel und fährt dann fort: stets findet Christus einige (dieser Art) in seinem Heiligthum. Denn wann gibt es nicht in der Kirche einige Wucherer, welche da sitzen und der Geißel Jesu würdig sind, oder Wechsler, deren

[1] Orig. opp. I. p. 5.

Digitized by Google

Geld verschüttet und deren Tische umgestoßen werden müßten? Wann gibt es nicht Solche, welche die Heerde, die sie für den Pflug bewahren sollten, verschachern? Wann gibt es nicht Solche, welche den ungerechten Mammon den Schafen vorziehen, die ihnen allein Stoff zum Schmuck darbieten sollten? Stets gibt es Viele, welche die offene und aufrichtige Einfachheit, die fern von aller Bitterkeit und Galle ist, verachten und des elenden Gewinnes wegen die sorgsame Thätigkeit derer, welche bildlich Tauben heißen, verwerfen. Aber Christus vertreibt diese Verkäufer und Geldmenschen mit der Geißel, verstreut das einkommende Geld und stößt die Geldtische in ihrem Herzen um.

Am consequentesten ist diese Polemik durchgeführt im Commentar zu Matthäus. Fast jede Gelegenheit wird hier benützt, um bittere Bemerkungen gegen den Klerus im Allgemeinen und den Episcopat insbesondere zu machen. Die Habsucht des Judas z. B. wird mit der Habsucht der Presbyter und Bischöfe verglichen [1]. Den Satz, daß auch das an sich Gute durch schlechte Nebenabsichten seinen Werth verliere, erläutert Origenes durch Beispiele aus den sittlichen Zuständen des Klerus (Bischöfe, Presbyter und Diakonen). Das Lehramt in der Kirche kann mißbraucht werden zur Schmeichelei, Habsucht und Ruhmsucht. Aehnliche Beweggründe kann das Streben nach dem Bisthum haben, nämlich Ansehen bei den Menschen, Freude an Schmeichelei, Gewinn aus dem Lehramte [2]. Welche Art von Gewinn hier auch gemeint sein mag, ob man dabei an Oblationen von Katechumenen (= *προσίοντες τῷ λόγῳ*), oder an Oblationen beim Gottesdienste überhaupt zu denken hat; jedenfalls hat dieser Vorwurf die größte Aehnlichkeit mit dem, welcher von Hippolytus gegen Zephyrinus erhoben wird [3]. An einer andern Stelle bringt Origenes eine bittere Klage über Stolz, Anmaßung, abstoßendes Wesen des Klerus im Ganzen und der Bischöfe insbesondere vor [4]. Sie übertreffen an Stolz selbst die heidnischen Fürsten; es fehlt nur noch, daß sie wie Könige auch Trabanten halten [5]. Sie sind abstoßend und schwer

---

[1] T. XI. c. 9 Opp. III. 490.

[2] *ὁ ἀπὸ τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ πορισμός, διδόντων προφάσει εὐσεβείας*, in Matth. T. XI. 15. p. 501.

[3] Hippolytus sagt: *οὗτος* (sc. Zephyrinus) *τῷ κέρδει προσφερομένῳ πειθόμενος συνεχώρει τοῖς προσίουσι τῷ Κλευμένει μαθητεύεσθαι*, phil. IX. p. 279.

[4] In Matth. T. XVI. 8. p. 723.

[5] Hom. VI. in Is. c. 1. p. 116 sagt Origenes: die Kirchenämter seien keine principatus ecclesiae, nicht etwas Aehnliches wie weltliche Fürstenmacht, und zu

Digitized by Google

zugänglich für die Armen, für die um Rath Fragenden, in einer Weise, wie selbst die Tyrannen und die härtesten Beamten nicht gegen Hülfe Suchende verfahren. Vorzüglich gilt dieß von den Bischöfen in den großen Städten. Sie achten nicht Alle gleich werth und versagen oft den Besten unter den Jüngern Jesu Zutritt bei sich. Wilde Drohungen sind auf ihren Lippen, bald wegen einer Sünde, bald aus Verachtung gegen die Armen. Von einer gleichen Behandlung ihrer Untergebenen haben sie keine Ahnung. Origenes warnt insbesondere vor Schmeichelei und davor, sich durch Wohlthaten einen Namen machen zu wollen. Nicht viel später [1] folgt ein leidenschaftlicher Erguß gegen die Habsucht des Klerus, gegen die Diakonen, denen das Geld an den Fingern klebt und welche Reichthümer aufhäufen; sie sind Wucherer, welche Wechseltische haben; gegen die Bischöfe und Priester, welche ganze Kirchen Solchen, die es nicht verdienen, übergeben oder Unwürdige in den Klerus aufnehmen. Christus wird kommen und seine Kirche, die ein Bethaus, keine Mördergrube ist, von ihnen reinigen.

Man kann nicht sagen, daß diese Entrüstung sich gegen eine einzelne Kirche ausspreche. Sie gibt eine Schilderung von Uebelständen, die an vielen Orten vorkommen mochten. Aber offenbar ist, daß viele von diesen Klagen auch gegen die römische Kirche gerichtet sein können, wenn Origenes auch zu ihr in einem feindseligen Verhältnisse stand. In vielen Punkten, was Habsucht, hochfahrendes Benehmen, Empfänglichkeit für Schmeichelei, unwürdiges Streben nach dem Bisthum betrifft, nehmen sie sich fast wie ein Nachhall der Klagen aus, welche Origenes bei seinem Aufenthalte in Rom über Zephyrinus und Kallistus aus dem Munde des Hippolytus vernahm. Die eigene Erfahrung, welche er später selbst bei seiner Verurtheilung an der römischen Kirche machte, weckte die Erinnerung an jene frühere Zeit in ihm wieder auf und schien zu bestätigen, was damals fremde Erfahrung aus ihren Erlebnissen ihm mitgetheilt hatte. Die Klagen selbst sind zwar allgemein gehalten, aber so macht es Origenes durchgehends, wenn er von Personen und Zuständen seiner Zeit spricht, auch da, wo er ganz bestimmte Thatsachen im Auge hat, und auf jeden Fall klingt in ihnen, bei ihren offenbaren Uebertreibungen und bei der nicht zu läugnenden Schwarzseherei, derselbe Grundton

---

ihrer Führung gehört nicht bloß einfache humilitas, sondern der höchste Grad derselben, servitus.

[1] In Matth. T. XVI. 22. p. 753.

Digitized by Google

durch, wie bei Hippolytus. Mögen die Anläſſe zu den Klagen und die Perſonen, welchen ſie gelten, noch ſo verſchieden ſein, eine Geiſtesverwandtſchaft des Origenes und Hippolytus, eine gewiſſe Gleichheit ihrer kirchlichen Stellung iſt in ihnen unverkennbar. Dabei treffen ſie noch in einem andern nicht unbedeutenden Punkte zuſammen. Auch Origenes hält an dem apoſtoliſchen Gebote, daß keine Digamiſten zum Diakonat, Presbyterat und Episcopat zugelaſſen werden ſollen [1], feſt, allem Anſcheine nach mit derſelben engherzigen Auslegung, wie wir ſie oben (S. 64) bei Hippolytus gefunden haben.

Eine Analogie zwiſchen Origenes und Hippolytus wird man alſo wohl in dieſer Polemik nicht läugnen, doch bleibt es immer noch fraglich, ob Origenes in dieſelbe auch die römiſche Kirche eingeſchloſſen habe. Da ſind nun noch einige Stellen zu beſprechen übrig, die, wie wir glauben, deutlich beweiſen, daß ein nicht geringer Theil ſeines Unmuthes, der ſich in ſeinem Commentar zu Matthäus gegen den Episcopat beſonders in den größern Städten entladet, ganz vorzüglich der römiſchen Kirche zugedacht geweſen ſei.

Die erſte dieſer Stellen [2] enthält einen heftigen Ausfall auf den Primat der römiſchen Kirche ſowie auf die von ihr in Anſpruch genommene Schlüſſelgewalt, und geht in ihrer rigoriſtiſchen Ueberſpannung ſoweit, daß ſie die Ausübung der richterlichen Gewalt, ja ſelbſt die Mitgliedſchaft der Kirche von ſittlicher Reinheit und Vollkommenheit abhängig macht. Origenes erklärt hier das von Petrus über die Gottheit Chriſti abgegebene Bekenntniß (Matth. 16, 16) und ſagt unter Anderm: wer wie der hl. Petrus auf göttliche Erleuchtung daſſelbe Bekenntniß ablegt, der wird auch, was Petrus iſt, und wird wie er ſelig geprieſen. Auch uns gilt dann der Ausſpruch Jeſu: du biſt Petrus u. ſ. w. Denn Fels iſt jeder Jünger Chriſti, welcher der geiſtige Fels iſt, von dem ſie getrunken haben (1 Cor. 10, 4), und auf einen Felſen dieſer Art wird Alles, was das Weſen der Kirche ausmacht (*ὁ ἐκκλησιαστικὸς πᾶς λόγος*), erbaut. Denn in jedem Vollkommenen, welcher die Geſammtheit der die volle Seligkeit begründenden Erkenntniſſe, Werke und Geſinnungen beſitzt, iſt die von Gott erbaute Kirche gegenwärtig [3]. Wenn du aber

[1] In Matth. T. XIV. 22. p. 645.

[2] In Matth. T. XII. c. 9. p. 521.

[3] *ἐν ἑκάστῳ γὰρ τῶν τελείων ἐχόντων τὸ ἄθροισμα τῶν συμπληρούντων τὴν μακαριότητα λόγων καὶ ἔργων καὶ νοημάτων ἔστιν ἡ ὑπὸ τοῦ θεοῦ οἰκοδομουμένη ἐκκλησία*, l. c. c. 10. p. 524.

Digitized by Google

meinst, auf Petrus ganz allein werde die ganze Kirche erbaut, was sagst du dann von Johannes, dem Sohne des Donners, oder von jedem andern unter den Aposteln? Sollen wir etwa die verwegene Behauptung aussprechen, daß die Pforten der Hölle die übrigen Apostel und Vollkommenen überwältigen werden, nur den Petrus nicht? Gelten nicht von ihnen sämmtlich beide Aussprüche: die Pforten der Hölle werden sie (die Kirche) nicht überwältigen und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen? Werden dem Petrus allein die Schlüssel des Himmelreiches gegeben? Kann kein Anderer der Seligen (d. h. der wie Petrus Vollkommenen) sie gleichfalls empfangen? Wenn aber die Schlüsselgewalt auch Andern zukommt (etwas Gemeinschaftliches ist), warum sollte es mit den andern speciell dem Petrus gegebenen Verheißungen nicht ebenso sich verhalten? Die Binde- und Lösegewalt habe Petrus erst allein erhalten, nach der Auferstehung aber habe sie Jesus den Jüngern überhaupt verliehen. Wer also, erleuchtet vom Vater im Himmel, dasselbe wie Petrus bekennt, wird auch dasselbe erlangen, was dem Buchstaben nach nur dem Petrus, dem Geiste nach aber Jedem gesagt ist, der wird wie Petrus. Wie Christus von dem geistigen Felsen Fels heißt, so heißen auch die, welche ihm nachahmen und seine Glieder sind, Felsen (Petri), wie die Gerechten von Christus, der Gerechtigkeit, Gerechte, die Weisen von Christus, der Weisheit, Weise heißen. So verhält es sich mit allen Benennungen Christi, welche die Heiligen mit ihm theilen, also auch mit der Benennung Fels (c. 11).

Im weitern Verlauf nimmt nun Origenes keinen Anstand, zu den Folgerungen, welche in diesen allgemeinen Sätzen liegen, sich offen zu bekennen. Die Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft ist nach diesen Voraussetzungen bedingt durch die volle Theilnahme an Christus. Unverhohlen spricht Origenes diese engherzige Anschauung, welche den getauften Sünder der Theilnahme an der Kirche beraubt, in den folgenden Erörterungen aus. Da jede Sünde, sagt er, eine Pforte der Hölle ist, so werden wir begreifen, daß eine Seele, welche eine Makel oder Runzel oder etwas Derartiges (Eph. 5, 27) an sich hat, und die wegen ihrer Schlechtigkeit nicht heilig und untadelhaft ist, weder ein Fels ist, auf den Christus bauet, noch eine Kirche, noch ein Theil der von Christus auf den Felsen erbauten Kirche. Und wenn uns Jemand die große Zahl der vermeintlich zur Kirche Gehörenden vorhalten wollte, so entgegnen wir mit dem Herrn: Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt; Viele suchen durch die enge Pforte einzugehen und können es nicht, Wenige sind es, die den

Digitized by Google

engen Weg zum Leben finden. Wer immer der Urheber einer unsittlichen Meinung ist, erbaut damit ein Höllenthor, und wer zu der Lehre eines solchen Baumeisters die Hand bietet, steht im Dienste einer solchen gottlosen Lehre.

Origenes beschränkt also die Kirchengemeinschaft auf wenige Reine und Heilige; ausdrücklich stellt er die kleine Anzahl der Auserwählten der großen Menge derer entgegen, welche äußerlich zur Kirche gehören. Er ist darin seiner oben ausgesprochenen Grundanschauung ganz getreu. Wenn aber jeder sittlich Vollkommene dasselbe was Petrus ist, so folgt daraus weiterhin, daß ein Solcher auch dieselben Vollmachten habe, welche der Fels der Kirche hat, und daß die Bischöfe sie nur dann haben, wenn ihr Leben und ihre Gesinnung so beschaffen wie bei Petrus ist. Origenes ist vor dieser Folgerung nicht zurückgebebt. Er fragt in der Erklärung der obigen Stelle (Matth. 16, 16 ff.) fortfahrend, wie der Ausspruch zu verstehen sei: ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben (l. c. c. 11), und antwortet: der Sinn ergebe sich aus dem Zusammenhange. Derjenige, gegen welchen die Pforten der Hölle nichts vermögen (= jeder sittlich Vollkommene, nach dem Obigen), ist auch würdig, vom Logos den Schlüssel des Himmelreichs zu empfangen, als Kampfpreis. Damit ist aber eine große Gewalt verbunden. Das Urtheil nämlich eines Solchen hat einen Bestand und eine Gültigkeit, als wenn Gott in ihm das Urtheil spräche, und auch in dem Richten werden die Pforten der Hölle nichts gegen ihn vermögen. Wer ungerecht richtet — wer nicht nach dem Worte Gottes auf Erden bindet und nicht nach dem Willen desselben auf Erden löst, den überwältigen die Pforten der Hölle. Wen sie nicht überwältigen, der richtet gerecht, und deßhalb hat er die Schlüssel des Himmelreichs. Er öffnet denen, welche auf Erden gebunden sind, damit sie auch im Himmel gelöst und frei seien, und er verschließt (das Himmelsthor) mit gerechtem Spruche den auf Erden Gebundenen, damit sie auch im Himmel gebunden seien. Der Unterschied zwischen Laien und Priestern hinsichtlich der Schlüsselgewalt ist hier nahezu ganz aufgehoben.

Origenes hat dieß mit vollem Bewußtsein, nicht in aufwallender und blendender Leidenschaft ausgesprochen; das erhellt aus seinen weitern Bemerkungen gegen die Rechtsansprüche des Episcopats. Diejenigen, sagt er, welche das bischöfliche Amt für sich in Anspruch nehmen, führen wie Petrus die hl. Schrift für sich an. Sie haben die Schlüssel des Himmelreichs empfangen und lehren nun, daß das von ihnen Gebundene,

Digitized by Google

d. h. Verurtheilte auch im Himmel gebunden, und das von ihnen Erlassene auch im Himmel gelöst sei. Sie lehren recht (ὑγιῶς), wenn sie das Werk haben, wegen dessen jenem Petrus gesagt ist: du bist Petrus u. s. w., und wenn sie so beschaffen sind, daß auf sie von Christus die Kirche erbaut wird; dann kann mit Recht auch auf sie jener Ausspruch bezogen werden. Die Pforten der Hölle indeß dürfen denjenigen nicht überwältigen, welcher binden und lösen will. Wenn er aber von den Banden seiner eigenen Sünden gefesselt ist, so ist sein Binden und Lösen ohne Wirkung. — — Wenn aber Jemand, ohne Petrus zu sein, und ohne die hier bezeichneten Eigenschaften zu besitzen, wie Petrus vermeint, er werde auf Erden binden, so daß das hier Gebundene im Himmel gebunden sei, und er werde auf Erden lösen, so daß das hier Gelöste im Himmel gelöst sei, so ist er voll stolzer Anmaßung (τετύφωται), indem er den Sinn der Schrift nicht versteht, und in seiner stolzen Anmaßung ist er so tief herabgestürzt, wie der Teufel [1].

In diesen Stellen macht sich vor Allem eine tiefe Verstimmung gegen den Nachfolger des hl. Petrus Luft. Wer so, wie Origenes, das Ansehen des Bischofs der römischen Kirche herabsetzt, seine höhere Würde nicht nur vor den übrigen Bischöfen, sondern auch vor den vollkommen Gläubigen überhaupt in Abrede stellt, wer so geflissentlich das Urtheil des Bischofs abhängig macht von seiner persönlichen Reinheit und Schuldlosigkeit, der muß das Gewicht jener höhern Auctorität an sich erfahren und dem Urtheile derselben verfallen gewesen sein. Das ist offenbar der erste Eindruck, den diese Stellen machen. Sie enthalten dann nicht so sehr eine Invective gegen das geheiligte Ansehen der Bischöfe der römischen Kirche, als daß sie vielmehr dazu dienen sollen, den Origenes in seinen eigenen Augen und vor seinem eigenen Gewissen dem Spruche der römischen Kirche gegenüber zu rechtfertigen und seine Nichtunterwerfung unter ihr Urtheil zu begründen. Es ist das aber die Sprache

[1] L. c. c. 14. p. 531. Die alte lateinische Uebersetzung hat hier Zusätze, die noch schärfer sind. Sie fügt hinzu: alioquin ridiculum est, ut dicamus, eum, qui vinculis peccatorum suorum ligatus est, (et) trahit peccata sua sicut funem longum et tanquam juge lorum vituli inquitates suas, propter hoc solum, quoniam *episcopus* dicitur, habere hujusmodi potestatem, ut soluti ab eo sint soluti in coelo, aut ligati in terris sint ligati in coelo. Sit ergo episcopus irreprehensibilis — — hospitalis, docibilis, non vinolentus, non percussor, sed modestus, non litigiosus, non concupitor pecuniarum, bene praesidens domui suae, filios habens subditos cum omni castitate. *Si talis fuerit, non injuste* ligabit super terram neque sine judicio solvit.

Digitized by Google

aller Schismatiker in dieser Zeit gewesen. So wollte auch ein Tertullian, wie wir oben (S. 57 f.) gesehen haben, die Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus und seine Nachfolger in der römischen Kirche nicht gelten lassen, und ihre Anwendung ähnlich, wie Origenes, von der persönlichen Würdigkeit und Gesinnung abhängig machen, und wenn er mit bitterm Hohn den römischen Bischof **Pontifex maximus** und **episcopus episcoporum** nennt, so will er damit den in Anspruch genommenen Vorrang vor den übrigen Bischöfen als Ueberhebung und Anmaßung geißeln. Nun aber haben die römischen Bischöfe gerade auf dem Felde der Bußdisciplin in diesen Zeiten eine Anerkennung ihres Ansehens am entschiedensten gefordert. Das Bußedict des Zephyrinus nennt Tertullian ein peremtorisches, das jede weitere Einsprache abschnitt und unbedingten Gehorsam verlangte; es muß also in einer Weise abgefaßt gewesen sein, daß in ihm mit dem Bewußtsein absoluter Machtvollkommenheit die Frage über die Sündenvergebung ein für alle Mal zur Entscheidung gebracht werden sollte. Da das Bußedict des Kallistus noch weiter ging, und gegen dieses der Unwille des Hippolytus sich mit solcher Heftigkeit entlud, auch die Opposition gegen die römische Bußordnung des Zephyrinus damals gewiß noch nicht erloschen war, vielmehr durch das neue Bußedict voraussichtlich sich noch steigern mußte, so wird auch dieses in der strengen Sprache der höchsten kirchlichen Auctorität abgefaßt gewesen sein, welche keine weitere Einrede aufkommen lassen wollte. Männer, welche persönlich von dem Spruche dieser höchsten Auctorität getroffen wurden, wie Hippolytus, Tertullian, Origenes, sahen in diesen Erlassen des Oberhauptes der Kirche den Ausfluß eines Geistes der Anmaßung und Ueberhebung; es empörte sie bis in die innerste Seele, daß sie, die gefeierten Vertreter der Wissenschaft, sich den Aussprüchen von Bischöfen unterwerfen sollten, welche bei ihrem Mangel an wissenschaftlicher Bildung in ihren Augen tief unter ihnen standen. Und diese innere Verletzung ihres Selbstgefühls brach dann hervor in den Angriffen, welche sie auf die Stellung des Primats überhaupt und insbesondere auf die Anwendung des ihm verliehenen höchsten Richteramtes machten. Wenn Männer wie sie, von ihrem Verdienste und ihrer sittlichen Tüchtigkeit, aus der Kirche *ausgestoßen*, und dagegen selbst die schwersten Sünder wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wurden, so war das ein sie in ihren persönlichsten Gefühlen tief kränkender Widerspruch, zu dessen Lösung sie keinen andern Ausweg kannten, als das Ansehen der höchsten kirchlichen Gewalt zu bestreiten, das

Digitized by Google

ihr verliehene höchste Richteramt zu läugnen und die Gültigkeit seiner Aussprüche nicht mehr von dem durch Christus eingesetzten Amte, sondern von der persönlichen Würdigkeit abhängig zu machen. Auf jeden Fall müssen wir aus den Aeußerungen des Origenes schließen, daß er persönlich mit dem Leiter der römischen Kirche auf's Tiefste zerfallen und deßhalb das Ansehen desselben in so auffallender Weise herabgesetzt habe.

In diesem Zusammenhange wird nun aber auch erst die von Döllinger aus der Schrift vom Gebete (c. 28) ausgehobene und oben (S. 280) bereits mitgetheilte Stelle vollkommen verständlich. Auch sie klagt die Bischöfe stolzer Ueberhebung an; sie maßen sich mehr an, als in ihrem priesterlichen Amte liegt, und es geschieht das von ihnen aus Unwissenheit, weil sie den Umfang und die Grenzen ihres Amtes nicht kennen. Und wenn dann als die Sünden, von welchen die Bischöfe in ihrer Anmaßung und Unwissenheit lossprachen, speciell Idololatrie, Ehebruch und Unzucht genannt werden, so sind das gerade diejenigen Sünden, welche zu erlassen ganz besonders die römischen Bischöfe die Vollmacht für sich in Anspruch genommen hatten. Mag nun immerhin die Polemik des Origenes dagegen allgemein gehalten und gegen mehrere Bischöfe gerichtet gewesen sein; daß sie an erster Stelle dem römischen Bischof galt, auf dessen Ansehen die bekämpfte Bußordnung sich vorzugsweise gründete, und daß ihn vor Allem der Vorwurf der Ueberhebung und der Unwissenheit treffen sollte, kann nicht wohl bezweifelt werden. Der wissensstolze alexandrinische Presbyter trat dann in einer ganz ähnlichen Weise feindselig gegen das Oberhaupt der Kirche auf, wie der römische Presbyter. In dieser Polemik sind Origenes und Hippolytus Bundes- und Gesinnungsgenossen.

Keine Kirche hat schon in den ersten Jahrhunderten so sehr auf die Heiligkeit und Unverletzbarkeit der bestehenden Tradition gehalten, wie die römische. Unerschütterlich stellte sie jedem Versuche einer Neuerung die von Anfang an geltende Ueberlieferung entgegen. Eben darum war dann aber auch diese Festigkeit und Stetigkeit den Neuerern jeder Art ein Dorn im Auge, und sie sahen darin nur Eigensinn und Engherzigkeit. Wenn daher irgendwo das Haften an der Tradition einer Kirche in recht übertriebener Weise zum Vorwurf gemacht wird, kann kaum eine andere als die römische gemeint sein. Unter diesem Gesichtspunkte werden wir einen weitern Ausfall des Origenes zu verstehen im Stande

Digitized by Google

sein. Er erklärt im Commentar zu Matthäus [1] die Stelle Kap. 21, 45. 46., wo gesagt ist, daß die Hohenpriester und Pharisäer nicht wagten, an Jesus Hand zu legen, da sie die Menge fürchteten, welche ihn für einen Propheten hält. Vollkommen, meint Origenes, erhelle der Grund davon indessen erst aus Luk. 19, 47. 48., wo es heiße, daß das Volk an seinen Worten gehangen habe. Allerdings haben die Hohenpriester und Pharisäer Jesum vernichten wollen, aber sie haben es doch nicht vermocht, weil das Volk von ihm eingenommen war und ihm anhing. Dann fährt Origenes fort (p. 790): diese Erfahrung könne man noch heutiges Tags machen. Auch heute gebe es noch Menschen, welche als Hoheprieſter den Dienst (θεράπεια) Gottes, als Schriftgelehrte die hl. Schrift und als Aelteste des Volks das Alterthum (τὸ ἀρχαῖον) [2] vorschützen und unter diesem Vorwande Jesus vernichten und den Glauben an ihn zerstören wollen. Sie handeln in dieser Beziehung ganz im Einklang mit ihren Vätern (den Hohenpriestern, Schriftgelehrten, Aeltesten der Juden); gleichwohl finden auch sie keine Mittel, um das an Jesus hängende Volk von ihm abwendig zu machen und ihn im Bewußtsein des Volkes zu vertilgen.

Mit dieser Bemerkung nimmt die Polemik des Origenes eine andere Wendung. Sie verläßt den Boden der kirchlichen Disciplin und betritt das dogmatische Gebiet. Hier aber schleudert sie auf die römische Kirche den schwersten Vorwurf, die Anklage, daß sie unter dem Vorwande, die geheiligte Ueberlieferung zu bewahren, in ächt pharisäischer Weise das christliche Volk um den wahren Glauben an Jesus betrügen wolle. Gerade diese Anklage ist es, welche es außer Zweifel setzt, daß die römische Kirche Gegenstand derselben sei. Aus dem Vorhergehenden erhellt nämlich, welches die falsche Meinung sei, die man dem Volke über Jesus beibringen möchte. Man muß, sagt hier Origenes, nicht meinen, daß diejenigen für ihn (auf Jesu Seite, seine Freunde und Anhänger) seien, welche in dem Wahne, ihn zu verherrlichen, falsche Ansichten von ihm hegen, dergleichen diejenigen sind, welche den Begriff des Vaters und des Sohnes zusammenfließen lassen, die zugeben, daß Vater und Sohn der Person (Hypostase) nach Ein Gott sind, und welche die eine Substanz nur in der Vorstellung und den Namen nach unterscheiden [3].

---

[1] In Matth. T. XVII. 14. p. 789 ff.

[2] Huetius übersetzt: Senatum, die alte Uebersetzung hat richtig *antiquitatem* se tenere putantes.

[3] p. 789: *οὐ νομιστέον γὰρ εἶναι ὑπὲρ αὐτοῦ τοὺς τὰ ψευδῆ φρονοῦντας*

Digitized by Google

Diese neue Art der Polemik ist allerdings wieder nur sehr allgemein gehalten. Sie scheint sich zunächst nur auf die noetianische Partei zu beziehen; wenn aber weiter unten von Hohenpriestern (ἀρχιερεῖς), von Schriftgelehrten und Aeltesten des Volks die Rede ist, welche unter dem Vorwande theils einer besondern Verehrung Gottes, theils der Anhänglichkeit an die hl. Schrift und die Tradition solchen Irrthümern huldigen, so kann unter allen Kirchen der damaligen Zeit nur die römische gemeint sein. Dann ist aber auch gleichfalls gewiß, daß Origenes mit dieser Anklage ganz in die Polemik des Hippolytus einstimme und diese zu der seinigen mache. Genau dieselben Vorwürfe erhebt ja auch dieser gegen den Kallistus, daß er nämlich unter dem Vorwande der Ehrfurcht Gottes Vater und Sohn in eine einzige Persönlichkeit zusammenfließen lasse, und Beide nur dem Namen, nicht der Wirklichkeit nach unterscheide, und wenn er sodann hinzusetzt, die Schule des Kallistus bestehe fort, d. h. die Lehrform dieses Papstes sei auch in der spätern Zeit die herrschende geblieben, so begreifen wir es um so mehr, daß, ganz so wie Hippolytus die angebliche Verirrung seines Zeitgenossen, Origenes die verkehrte Lehre der römischen Kirche in der spätern Zeit überhaupt bekämpfen und verwerfen konnte.

Nach einer Seite hin erscheint somit Origenes allerdings als Bundesgenosse des Hippolytus. So wie dieser hat auch er die Einheitslehre des Kallistus und der römischen Kirche für Irrthum und Häresie gehalten. Bis zu der Höhe, Vater und Sohn als zwei verschiedene Personen, und doch auch wieder zusammen als Einen Gott und als ein einziges göttliches Leben zu erkennen, hat er sich nicht erhoben. Die volle Gleichstellung des Vaters und des Sohnes schien ihm immer auch die Einheit der Personen und den noetianischen Irrthum in sich zu schließen. Wie Hippolytus drang auch er auf scharfe Unterscheidung, und diese war ihm nicht möglich ohne Unterordnung des Sohnes unter den Vater als die alleinige in sich vollkommene göttliche Wesenheit. Er selbst muß dagegen in seiner Polemik wieder zugeben, daß die gegentheilige Behauptung, die bekämpfte Einheitslehre, sich neben der hl. Schrift auch auf die Tradition gründe und von einem lebhaften praktisch-religiösen Interesse getragen sei. Dieß letztere können wir nur so verstehen, daß die

---

περὶ αὐτοῦ φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτὸν, ὁποῖοί εἰσιν οἱ συγχεόντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα δίδοντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον.

Digitized by Google

römische Kirche hervorhob, allein auf dem von ihr eingeschlagenen Wege könne vermöge der Wesenseinheit jede Art von Ditheismus, d. h. jede Art des häretischen Gnosticismus und des Heidenthums vermieden werden, während die von Origenes erwähnte Berufung auf das Alterthum den Beweis liefert, daß, wie wir oben gezeigt haben, die neue Lehrform des Kallistus aus der bisherigen Tradition der römischen Kirche mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangen war.

Also das steht fest, bis zu einem gewissen Grade ist Origenes der Bundesgenosse des Hippolytus gegen die römische Kirche gewesen. Steht nun weiterhin fest, daß sich Origenes in der scharfen Unterscheidung von Vater und Sohn stets gleichgeblieben ist, vom Beginne seiner schriftstellerischen Laufbahn, von dem Commentar zum Evangelium des hl. Johannes an bis zu ihrem Schlusse, so ist weiterhin nicht zu bezweifeln, daß diese bestimmte theologische Richtung sich gleich Anfangs als Folge der unmittelbaren Eindrücke bei ihm festgesetzt habe, die er in Rom unter dem Einflusse der Zerwürfnisse zwischen Hippolytus und Kallistus empfing. Ebenso wenig aber werden Kenner der Theologie des alexandrinischen Presbyters zugeben wollen, daß er ganz und vollständig auf die Anschauungsweise des Hippolytus eingegangen und diese mit allen ihren Einzelheiten sich zu eigen gemacht habe. Es genügt in dieser Beziehung, einen einzigen Unterschied hervorzuheben, welcher durchgreifend ist und Beider Lehren auf das Strengste von einander trennt, nämlich auf Seite des Origenes die Lehre von der Ewigkeit des Sohnes, während Hippolytus es nur zu einem zeitlichen Ursprunge und zu einer stufenweisen Ausgestaltung des Logos bis zur vollen Wesenheit bringt.

Nehmen wir nun aber Beides bei Origenes wahr, eine theilweise Uebereinstimmung mit Hippolytus und eine theilweise Divergenz von ihm, so wird es nothwendig sein, noch näher auf den theologischen Standpunkt desselben einzugehen und uns denselben vollkommen klar zu machen. Wir müssen zu diesem Zwecke die vereinzelten Aussprüche des Mannes sammeln, in welchen er sich irgendwie gegen eine der verschiedenen theologischen Richtungen seiner Zeit erklärt; so wird sich uns am sichersten der Standpunkt ergeben, den er selbst inmitten dieser Parteien eingenommen und als den wahren vertheidigt hat. Nur auf diesem Wege wird ein abschließendes Urtheil über den Charakter seiner Lehre, deren Würdigung auch in den neuesten Untersuchungen noch immer schwankt, endgültig sich bilden können.

Digitized by Google

17. Die von Origenes bekämpften Monarchianer und Ditheisten.

Gehen wir, um den Standpunkt des Origenes festzustellen, von den extremsten Richtungen der damaligen Zeit aus. Origenes selbst soll sie uns bezeichnen. Er unterscheidet in der Lehre von der Trinität zwei Klassen von Häretikern, deren Lehren einander schnurstracks entgegenlaufen. Die einen unterscheiden auf falsche Weise, indem sie den Sohn vom Vater trennen und Beiden ein verschiedenartiges Wesen zuschreiben; die andern fassen auf eine verkehrte Weise zusammen, sei es, daß sie Gott sich aus drei Personen zusammengesetzt denken oder die Bezeichnung der drei Personen für nicht mehr als eine verschiedene Benennungsweise Gottes ansehen [1]. Es gibt also in Bezug auf Gott und die göttliche Person eine falsche Unterscheidungs- und eine falsche Einheitslehre. Als Vertreter der erstern sind hauptsächlich die Gnostiker, als Vertreter der letztern die Noetianer und Sabellianer gemeint. Die Wahrheit wird demnach darin bestehen, sich ebenso wohl vor der falschen Unterscheidung und Trennung, wie vor der falschen Zusammenfassung und Vereinerleiung zu hüten.

Dem herrschenden Sprachgebrauch gemäß bezeichnet Origenes die erstere Richtung als Ditheismus. Dieser Ditheismus besteht darin, daß der Gott des Gesetzes und der Gott des Evangeliums, der Weltbildner und der Vater als wesentlich verschiedene Götter angenommen und strenge auseinander gehalten werden [2].

Außer diesen beiden fundamentalen Gegensätzen kennt Origenes noch zwei andere, welche sich innerhalb der Grenzen jener beiden halten, aber so, daß der eine mehr zur falschen Einheitslehre, der andere mehr zur falschen Unterscheidungslehre hinneigt. Beide sind von demselben Punkte, von dem Widerspruch gegen den Ditheismus (in dem oben angegebenen Sinne) ausgegangen, aber von hier aus zu entgegengesetzten Resultaten gelangt. Die eine Seite läugnet die persönliche Existenz des Sohnes (seine ἰδιότης) in ihrer Verschiedenheit vom Vater, faßt den Sohn lediglich als Gott auf und läßt von ihm (indem er so mit Gott an sich, dem Vater, zusammenfällt) nichts als den leeren, wesenlosen Namen übrig.

---

[1] Comment. in ep. ad Rom. p. 626: aut enim male *separant* filium a patre, ut alterius naturae patrem, alterius filium dicant, aut male *confundunt*, ut vel ex tribus compositum deum vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent.

[2] In Joh. T. I. c. 14. p. 15 E. ibid. p. 283 B. In ep. ed. Rom. p. 518 B.

Digitized by Google

Die zweite Partei läugnet die Gottheit des Sohnes, behauptet aber seine persönliche Existenz und Wesenheit, Beides jedoch als verschieden vom Vater [1].

Es ist klar, daß wir es hier mit zwei monarchianischen Parteien zu thun haben, welche durch den Gegensatz zum gnostischen Ditheismus sich gebildet haben. Origenes wagt es nicht (hier so wenig, als an den andern Stellen, wo er von ihnen redet), sie geradezu als häretisch zu bezeichnen, obwohl nach seiner Meinung die Kirchenlehre weder mit der einen, noch mit der andern übereinstimmt. Ebenso wenig wollten diese Parteien selbst in einen bewußten Gegensatz zur Kirchenlehre treten. Sie rühmen sich selbst ihrer Liebe zu Gott und wollen als φιλόθεοι gelten d. h. sie erklären selbst von vornherein, daß sie im stärksten Gegensatze zum frühern Gnosticismus stehen, und dessen Ditheismus um jeden Preis als häretische Blasphemie vermeiden wollen. Ihr Standpunkt ist also die Einheit Gottes, und wie dieser Begriff im kirchlichen Sinne zu fassen sei, darüber wollen sie nähere Auskunft geben. Sie haben das aber, sagt Origenes, nicht vermocht. In ihrer Scheu vor dem Ditheismus haben sie sich verwirrt und sind in das entgegengesetzte Extrem verfallen, die Einen, indem sie den Sohn dem Vater allzu sehr näherten und gar keinen Unterschied hinsichtlich der Gottheit zwischen Beiden zulassen wollten, so daß ihnen also der Unterschied von Vater und Sohn in dem Begriff der Gottheit unter den Händen verschwand, die Andern, indem sie allzu sehr den Sohn vom Vater trennten, so daß ihnen wohl die persönliche Existenz des erstern nicht verloren ging, aber die Gottheit desselben in Nichts zerrann, und der Vater als der alleinige Gott übrig blieb. Und darin treffen dann beide sonst einander widerstrebende Richtungen wieder zusammen, daß ihnen der Vater der eine Gott ist. Ihr ganzes Verfahren bezeichnet Origenes als Verwirrung und will damit sagen, daß ihnen die Gabe der richtigen Unterscheidung und Verbindung abgehe, daß sie die logische Begriffsbildung nicht zu vollziehen im Stande seien. Denn gerade hierin besteht, wie Origenes an einem andern Orte bemerkt [2], die vorzüglichste Aufgabe des Theologen, das gegenseitige Verhältniß zwischen Beiden, die σχέσεις (Relationen) des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater zu erkennen. Die Einen legen alles Gewicht darauf, daß der Sohn Gott, also dasselbe was der Vater ist, die Andern darauf, daß er persönliches

[1] In Joh. T. II. c. 2.
[2] In Joh. T. II. c. 28.

Digitized by Google

Wesen, also vom Vater verschieden ist, und so lassen die Erstern die persönliche Existenz des Sohnes im Begriff der Gottheit, die Letztern den Begriff der Gottheit in der persönlichen Existenz des Sohnes untergehen; denn Beide wollen nicht den Ditheismus, sondern den Monotheismus. Eben deßwegen nähert sich die erste Partei mit ihrer falschen Zusammenfassung des Sohnes und des Vaters der falschen Einheitslehre des Noetus, die andere mit ihrer falschen Trennung des Sohnes vom Vater doch wieder der ditheistischen Unterscheidungslehre der Gnostiker. Aber zur bewußten ausgebildeten Häresie haben sie es nicht gebracht; in ihrer Unklarheit und Verworrenheit glauben sie noch immer auf kirchlichem Boden zu stehen.

Origenes erklärt sich gegen beide Parteien. Diese Polemik müssen wir weiter verfolgen, um ebenso wohl über die kirchliche Stellung dieser Parteien, als die eigene des Origenes in's Klare zu kommen. Die Lehre der erstern concentrirt sich in dem Satze: die Gottheit des Vaters und des Sohnes ist absolut nicht verschieden; man darf dem Vater die Gottheit nicht in einem höhern Sinne, als dem Sohne zuschreiben. Gerade dieß Letztere, die höhere göttliche Würde des Vaters ist aber, wie bekannt, ein Fundamentalsatz in der Theorie des Origenes, und von diesem Standpunkte aus mußte er seinen Gegnern vorwerfen, daß sie bei ihrem Unvermögen, die Gottheit des Vaters und des Sohnes zu unterscheiden, schon im Sohne, im Logos, den vollen Begriff der Gottheit finden. So werden wir nun den vierfachen Unterschied begreifen, welchen Origenes unter den besondern Arten der Gotteserkenntniß macht. Er unterscheidet a) Solche, welche den vollen Begriff der Gottheit im Vater erkennen; b) Solche, die mit ihrer Erkenntniß über den Logos nicht hinauskommen; c) Solche, welche in den Gestirnen göttliche Wesen erkennen, und d) Solche, welche die Götzen für wahre Götter halten. Die zweite Art der Gotteserkenntniß ist offenbar dieselbe, welche Origenes jener Partei zuschreibt, welche die Gottheit des Sohnes von der des Vaters nicht weiter zu unterscheiden vermag. Sehen wir nun zu, wie Origenes sich näher über den kirchlichen Charakter derselben ausspricht. Er sagt von den Anhängern derselben, sie kennen nichts als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten, den Fleisch gewordenen Logos, sie kennen Christus nur dem Fleische nach. Für sie concentrirt sich (schon) im Logos der ganze Begriff der Gottheit; sie halten ihn (deßhalb) für den Vater; er ist ihr Gott (der höchste Gott selbst, im Unterschiede von dem Sohne, ist ihnen unbekannt). Diese Gotteserkenntniß findet sich vornehmlich bei den vermeintlich

Digitized by Google

Gläubigen. (Origenes wählt seine Ausdrücke gerade so wie Tertullian, welcher gleichfalls vorzugsweise die Gläubigen als Gegner seiner Theorie sowie als strenge Anhänger der Einheitslehre und deßhalb als unbewußte Patripassianer bezeichnet.) Während die erste Klasse (Solche, welche die ganze Gottheit im Vater subsistiren lassen,) die volle Wahrheit erkennt, und mit dem Logos selbst ausgerüstet ist, bringt es diese zweite Klasse nur zu einer theilweisen Erkenntniß der Wahrheit, zu einem Logos, welcher dem Logos an sich nahe steht und der erste Logos (d. h. die volle Erkenntniß der Wahrheit) selbst zu sein scheint, und gleich darauf heißt es: sie werden nur von dem Schatten des Logos, nicht von dem wirklichen Logos Gottes im Himmel belehrt [1].

In der Polemik gegen diese Lehre ist Origenes stets sich gleich geblieben. Es ist ihm Unverstand, den Sohn Gottes mit dem Vater hinsichtlich der Gottheit völlig gleichzustellen, hervorgegangen aus der Einbildung und dem Wahne, dadurch den Sohn zu verherrlichen (*φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν* oder *δοξολογίας*); ein Verherrlichen über Gebühr, ein *ὑπερδοξάζειν* ist es. Eine Stelle dieser Art haben wir schon oben (S. 297) aus dem Commentar zu Matthäus angeführt; eine andere werden wir sogleich besprechen.

Gegen wen ist nun aber diese fortgesetzte Polemik gerichtet? — diese Frage ist jetzt von der größten Wichtigkeit. Gegen ausgemachte Häretiker gewiß nicht. Mit ihnen würde Origenes nicht so glimpflich verfahren sein; hier konnte er seine Mißbilligung offen aussprechen und brauchte die stärksten Ausdrücke nicht zu scheuen. Nun aber wagt sich

[1] In Joh. T. II. c. 3. p. 52 sq. Wir heben hier nur die wichtigsten Stellen aus: *ὁ δὲ θεὸς λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἱστάντων τὸ πᾶν καὶ τὸν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐστὶ θεός. — — ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τὸν λόγον* (= Erkenntniß der Wahrheit) *Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι. τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων. — — οἱ μὲν γὰρ* (welche Gott an sich, den Vater in seiner Ueberweltlichkeit und vollen Gottheit erkennen) *αὐτῷ τῷ λόγῳ κεκόσμηνται, οἱ δὲ* (die zweite Klasse) *παρακειμένῳ τινὶ αὐτῷ καὶ δοκοῦντι εἶναι αὐτῷ τῷ πρώτῳ λόγῳ, οἱ μηδὲν εἰδότες εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, οἱ τὸν λόγον σάρκα ὁρῶντες.* cf. c. 4. p. 56. u. T. I. 10. Wem fällt bei dieser so oft und so nachdrücklich wiederholten Formel: sie kennen nur Jesus und zwar den Gekreuzigten, kennen den Logos nur dem Fleische nach, lassen das ganze göttliche Wesen in ihm subsistiren und betrachten ihn als Gott an sich, also als den Einen Gott — wem fällt dabei nicht die Formel des Zephyrinus ein: *ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα, γενητὸν* (*γεννητὸν*?) *καὶ παθητόν*? Die Absichtlichkeit der Wiederholung bei Origenes deutet wohl unverkennbar auf eine Polemik gerade gegen diesen Lehrsatz des Zephyrinus.

Digitized by Google

diese Polemik niemals ganz offen hervor; sie nimmt Anstand, die Gegner geradezu Häretiker zu nennen; sie gibt zu, daß sie innerhalb der Kirche stehen, ja daß gerade die vermeintlichen Gläubigen zu ihnen gehören. Origenes polemisirt so vorsichtig, daß es unmittelbar den Eindruck macht, er kämpfe nicht gegen Solche, welche von der Kirche ausgestoßen sind, sondern in deren Händen im Gegentheil die Leitung der Kirche ruht, gegen eine mächtige Partei in der Kirche, gegen welche offener Kampf gefährlich wäre. Ist es aber eine kirchliche Partei, und noch dazu eine Partei von mächtigem Einfluß, deren Lehre er tadelt, so können wir nur an kirchliche Monarchianer und zunächst nur an Rom und die Partei des Kallistus denken. Eine der noetianischen Häresie scheinbar so nahe stehende Lehre vom Verhältniß des Sohnes zum Vater gab es nirgendwo in so ausgeprägter Weise, als in Rom.

Auf Rom hin deuten aber auch noch andere Spuren. Die dargelegte Polemik findet sich vornehmlich im Commentar zum Evangelium des hl. Johannes. Dieser Commentar ist bekanntlich die erste Arbeit des Origenes und bald nach seiner Rückkehr von Rom begonnen. Daß dabei die in Rom empfangenen Eindrücke noch ungeschwächt fortwirkten, geht unter anderm auch aus der steten Rücksicht auf den Commentar zu Johannes hervor, welcher von Herakleon, einem der Häupter der valentinianischen Schule in Rom (Philos. VI. p. 195), verfaßt worden war. Auch ist es gewiß nicht zufällig, daß Origenes nach seiner Rückkehr von Rom seine literarische Thätigkeit gerade mit einem Commentar zum Evangelium des hl. Johannes begonnen hat. Schon die Wahl des Gegenstandes zeigt, um was es ihm bei dieser Arbeit vorzugsweise zu thun war. Gerade dieses theologische Evangelium kam ja bei den Untersuchungen über das Wesen des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater vorzugsweise in Frage [1], und wenn es Origenes unternahm, gleich nach seiner Ankunft in Alexandrien gerade zu ihm einen Commentar auszuarbeiten, so kann ihn dabei kaum ein anderer Gedanke geleitet haben, als in dieser Controverse ebenfalls sein Urtheil abzugeben. Man braucht dann aber auch nur oberflächlich zu beachten, mit welcher Sorgfalt er in den ersten beiden Büchern die Logoslehre des Prologs erörtert, wie er irrige Vorstellungen in Bezug auf den Logos, auch solche, welche nicht geradezu von Häretikern ausgegangen waren, prüft und

[1] In Joh. T. I. c. 6. p. 6: *οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφανέρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης.*

Digitized by Google

widerlegt, wie er insbesondere die Theorie, welche den Logos zu einer προβολὴ des Vaters (nicht im gnostischen Sinne) macht, als unrichtig verwirft, um sogleich zu sehen, daß er hier Fragen bespreche, die ihn lebendig interessiren, und deren Erörterung damals an der Tagesordnung sein mußte. Den Antrieb zu solchen Untersuchungen hatte er offenbar von Rom mitgebracht.

Wohl zu beachten ist ferner, daß die Charakteristik, welche er von den beiden durch den Gegensatz zum Ditheismus entstandenen Parteien gibt (T. II. c. 2), mit den Parteiverhältnissen in der römischen Kirche genau übereinstimmt. Die eine hebt die persönliche Existenz des Logos auf, weil sie seine Gottheit mit der des Vaters gleichstellt; in den Augen des Origenes mußte ein solches Gleichstellen nothwendig auch mit der Verschmelzung beider Personen zu einer einzigen gleichbedeutend sein. Hier kann er nur die Partei des Kallistus meinen. Von der andern Partei sagt er zwar, daß sie die Gottheit des Sohnes läugne, was Hippolytus gewiß für sich nicht zugegeben haben würde; aber es kommt auch hier nicht so fast darauf an, wie Hippolytus selbst seine Lehre betrachtete, als darauf, was Origenes nach seiner eigenen Auffassung in ihr finden mußte. Wir werden sogleich sehen, daß sie Elemente in sich enthält, welche nach Origenes nothwendig die Läugnung der Gottheit des Logos nach sich ziehen mußten. Man könnte höchstens gegen diese Ansicht einwenden, es habe Origenes mit dieser zweiten Klasse von Monarchianern nicht den Hippolytus, sondern dessen Vorgänger Theodotus und Artemon gemeint, Häretiker, welche allerdings am entschiedensten die Gottheit Jesu Christi in Abrede stellten, und zwar, wie wir oben (S. 81) gesehen haben, ebenfalls aus Scheu vor dem gnostischen Ditheismus. Sie läugneten aber auch ebenso unumwunden die persönliche Präexistenz Christi vor seiner irdischen Geburt, eine Ansicht, von der wir wieder bei den Monarchianern des Origenes das gerade Gegentheil antreffen. Eben darin besteht ja das relativ Wahre bei ihnen, im Gegensatz zu der ersten Klasse von Monarchianern, daß sie die persönliche Existenz des Logos nicht antasten, wenn sie auch seine Gottheit läugnen. Wir mögen daher die Sache nehmen, wie wir wollen, wir kommen nicht über den Satz hinaus, daß die Lehre der zweiten Partei nur die Lehre des Hippolytus sein könne. Dann aber hat Origenes offenbar auf die Controverse in Rom zwischen Kallistus und Hippolytus in seinem Commentar zu Johannes Rücksicht genommen.

Digitized by Google

Wenn dem so ist, so werden sich in dieser Schrift noch weitere Spuren einer directen Polemik gegen Kallistus entdecken lassen. So ist es auch. Gleich darauf, nachdem Origenes von den beiden Klassen der Monarchianer gesprochen und die nöthigen Erläuterungen gegeben hat, kommt er (T. II. c. 6) auf eine Controverse über den hl. Geist zu reden. In Betreff desselben erwähnt er zwei Ansichten. Die eine, von der Stelle bei Johannes ausgehend: Alles ist durch ihn (den Logos) geworden, bezieht dieselbe auch auf den hl. Geist und macht ihn zu einem Geschöpfe des Sohnes. Die andere läugnet dieses und muß deßhalb den hl. Geist nothwendig ungeworden (oder ungezeugt, nicht durch den Sohn hervorgebracht, ἀγέννητος) nennen. Es ist aber, fährt Origenes fort, noch eine dritte Meinung möglich. Sie nimmt an, daß der hl. Geist überhaupt keine persönliche Wesenheit neben dem Vater und Sohne habe, und wenn auch diese Beiden für persönlich verschieden gelten, betrachtet sie doch den hl. Geist entschieden als identisch mit dem Vater. Denn bei Matth. 12, 32, wo die Verschiedenheit der Sünde gegen den Sohn und gegen den hl. Geist so stark betont wird, ist damit auch die Verschiedenheit des Sohnes und des hl. Geistes klar ausgesprochen. Fragen wir nun: wer konnte allenfalls auf den Gedanken kommen, den Vater und den hl. Geist als eine und dieselbe Person zu betrachten, so wird uns diese Annahme nur bei einem Solchen erklärlich, welcher auch das Wesen des Vaters als Geist, als Pneuma auffaßte. Gerade dieß aber war die Grundvoraussetzung des Kallistus; gerade darin liegt bei ihm der Hauptnerv des Beweises, daß der Sohn und der Vater Ein Gott sind, weil jeder von ihnen Geist (Pneuma) ist. Dazu kommt aber noch, daß Origenes dem muthmaßlichen Vertreter der dritten Ansicht über den hl. Geist nicht wirklich, sondern nur hypothetisch eine Unterscheidung der Personen des Vaters und des Sohnes zuschreibt. „Wenn er den persönlichen Unterschied von Vater und Sohn annimmt“ [1] — sagt Origenes, womit er nicht im mindesten behauptet, daß jener es wirklich thue, was vortrefflich wiederum auf Kallistus paßt.

Erwähnen wir hier gleich eines weitern Umstandes. Es ist bekannt, wie sehr sich Origenes bemüht hat, das Wesen Gottes rein geistig aufzufassen. Es ist dieses Streben für seine ganze Gestaltung der Logoslehre maßgebend geworden. Wir werden später noch darauf zu reden

[1] Die lateinische Uebersetzung dieser Stelle von Joach. Perionius bei de la Rue (p. 61) ist falsch und in die Irre führend.

Digitized by Google

kommen. Hier nur die Bemerkung, daß Origenes, wenn er einmal so sehr den Gottesbegriff vergeistigte, auch gegen die Bezeichnung Gottes mit Pneuma oder spiritus nichts einzuwenden haben konnte. Er selbst bedient sich auch anderwärts dieser Bezeichnung ohne Anstand, z. B. in der Stelle: denique et iis, quos facit Deum videre (sc. salvator, Joh. 14, 9), dat spiritum scientiae et spiritum sapientiae, ut per ipsum spiritum videant Deum, wobei offenbar vorausgesetzt ist, Gott selbst sei spiritus [1]. Daß dieß die Meinung des Origenes sei, erhellt aus dem Folgenden: daher die Schriftgelehrten, Pharisäer, Heuchler, Pilatus, das die Kreuzigung fordernde Volk, Judas nur die körperliche Erscheinung Jesu sahen. Noch deutlicher geht dieß hervor aus einer Bemerkung in seinen Homilien über Jeremias, wo erklärt wird, daß unter dem spiritus principalis, dem spiritus rectus und dem spiritus sanctus des Ps. 50 die drei göttlichen Personen zu verstehen seien [2]. Es ist das ganz ähnlich, wie vor ihm Kallistus das Wesen der drei Personen bezeichnet hatte. Anders in dem Commentar zu Johannes (T. XIII. 21), wo die Stelle Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεὸς erklärt wird. Pneuma wird hier nicht als Bezeichnung des reinen geistigen Wesens Gottes genommen, sondern (nach der Weise der Stoiker) als Bezeichnung von etwas Körperlichem gefaßt (ὥρα ἡμῖν λέγειν σῶμα εἶναι τὸν θεόν). Gerade diese Stelle aber und der Begriff des Pneuma bilden die Grundlage für die Lehrform des Kallistus (s. oben S. 96), und wenn Origenes in ihr nicht den Ausdruck Pneuma als das geistige Wesen Gottes erschöpfend gelten lassen will, was offenbar Sophistik ist, so kann er dazu wohl kaum anders, als durch Polemik gegen Kallistus veranlaßt sein. Kallistus, war dann sein Gedanke, ist auf seine Lehre von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes dadurch verfallen, daß er das Wesen Gottes sich als körperlich vorstellte. Dagegen polemisirt er nun auf das Schärfste; eine solche Vorstellungsweise schließt lauter Ungereimtheiten und Schmähungen Gottes in sich.

Gegen die durch Zeugung, also scheinbar auf körperliche Weise vermittelte Wesenseinheit des Sohnes hat sich Origenes an einer andern Stelle sehr stark ausgesprochen. Will man auch nicht eine directe Beziehung derselben auf Kallistus zugeben, so gehört sie wenigstens in diesen Gedankenzusammenhang und schließt jedenfalls einen Tadel auch der Lehre

[1] In cantic. cant. T. III. p. 84.
[2] In Jerem. hom. 8. p. 170.

Digitized by Google

dieses Papstes in sich. Bei der Erklärung der Worte Jesu: **ego ex Deo exivi et venio** (Joh. 8, 42) bemerkt Origenes [1]: sie werden von Andern dahin ausgelegt, als ob der Sinn sei: ich bin aus dem Vater gezeugt. Folgerichtig behaupten dieselben dann weiter: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters gezeugt; eine Behauptung, die wir unbedingt auch dem Kallistus zuschreiben müssen. Dagegen erklärt sich Origenes auf das Bestimmteste. Es würde daraus, meint er, die irrige Annahme folgen, daß der Vater vermindert und um das Wesen des Sohnes, das er früher besaß, geschwächt würde, ähnlich wie man sich dieß bei Schwangern vorstellen müßte. Es folgte daraus weiter, Vater und Sohn seien körperlichen Wesens, und der Vater habe sich getheilt, lauter Satzungen von Menschen, die nicht einmal eine traumhafte Vorstellung von der unsichtbaren und unkörperlichen Natur, die Wesen im eigentlichsten Sinne des Wortes ist, sich zu machen im Stande sind [2].

In der Lehre des Kleomenes und seines römischen Anhanges hebt Hippolytus unter anderm den Satz hervor, daß der Menschgewordene, d. h. Gott im vollsten Sinne des Wortes (ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ὁ πατὴρ) sich selbst am dritten Tage von den Todten erweckt habe [3]. Auf denselben Satz kommt auch Origenes zu sprechen [4], und gibt die exegetische Begründung desselben. Diejenigen, sagt er, welche sich in dem Lehrstücke vom Vater und Sohn verwirren, berufen sich a) auf Stellen, wie 1 Cor. 15, 15, wo gelehrt ist, Gott habe Christus erweckt. Sie schließen daraus: also ist der Erweckende (Gott) und der Erweckte (= der Leib) von einander verschieden. Sodann führen sie b) Joh. 2, 19 an, wo es heißt: zerstört diesen Tempel (Leib) und in drei Tagen will ich ihn (wieder) aufrichten (ἐγερῶ = aufrichten und erwecken). Wenn es nun erstens heiße, Gott habe Christus von den Todten erweckt, und zweitens Christus selbst von sich sage, daß er sich wieder erwecken werde, so finden sie darin den Beweis, daß der Sohn vom Vater nicht

---

[1] In Joh. T. XX. 16.

[2] . . . οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν, οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ ᾗ πρότερον εἶχε τοῦ υἱοῦ, ἐπὰν γεννήσει τὸν υἱὸν, ὡσεὶ νοήσαι τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων. ἀκολουθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ σῶμα λέγειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ διηρῆσθαι τὸν πατέρα, ἅπερ ἐστὶ δόγματα ἀνθρώπων μηδ' ὕναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων οὖσαν κυρίως οὐσίαν.

[3] Phil. IX. p. 284.

[4] In Joh. T. X. c. 21.

Digitized by Google

der Zahl nach verschieden sei, sondern daß Beide Eins sind, nicht bloß dem Wesen (οὐσίᾳ), sondern auch dem Subjecte (ὑποκειμένῳ) nach; Beide seien wohl verschieden in unsern subjectiven Vorstellungen, aber nicht ihrem hypostatischen Verhältnisse nach. Dagegen will Origenes diejenigen Stellen besonders geltend gemacht wissen, welche in erster Reihe beweisen, daß der Sohn verschieden vom Vater sei (ἕτερος παρὰ τὸν πατέρα); sodann liege es zweitens in der Natur der Sache, daß der Sohn — Sohn des Vaters und der Vater — Vater des Sohnes sei. Endlich sage Christus selbst, er könne nichts thun, wenn er nicht den Vater es thun sehe, und was der Vater thut, das thue ähnlich auch der Sohn. Darnach habe Christus wohl den Todten, d. h. den Leib erweckt; aber der Vater sei es, der ihm dieß verleihe, und an erster Stelle müsse man von ihm sagen, daß er Christus von den Todten auferweckt habe.

Es ist nun allerdings nicht unmöglich, daß die ächten Schüler des Noetus so argumentirt haben, wie Origenes hier berichtet; aber ebenso gewiß ist auch, daß die römischen Monarchianer, Kleomenes an ihrer Spitze, ganz ähnlich ihre Lehre begründet haben. Selbst Kallistus bediente sich einer ganz analogen Beweisform, wenn er lehrte, der Vater ist Geist und der Sohn ist Geist, also sind sie in dieser Beziehung nicht verschieden, sondern ein unzertrennlicher Geist. Sodann ist ihr Beweis, den sie aus den angeführten Stellen von der Gottheit Christi und seiner Wesenseinheit mit dem Vater führten, vollkommen richtig, und es ist sehr die Frage, ob, was Origenes hinzufügt, daß sie nämlich mit der Wesenseinheit auch die Einheit der Person behaupteten, von ihnen wirklich gelehrt, oder nur von Origenes aus ihrer Lehre gefolgert worden sei. Auf seinem Standpunkte, wie er hier das Verhältniß des Vaters zum Sohne darlegt, in streng subordinatianischer Weise, ganz analog wie es Hippolytus im Gegensatze zu Kallistus gethan, mußte ihm unbedenklich die von ihm bekämpfte Lehre als Ausfluß der Häresie des Noetus erscheinen. Beachten wir auch hier, daß Origenes seine Gegenpartei keineswegs ausdrücklich als häretisch zu bezeichnen wagt, und nur ganz im Allgemeinen sich über sie ausläßt.

Endlich ist noch eine Stelle zu berücksichtigen, in welcher Origenes nicht von dem Verhältniß des Vaters und Sohnes an sich, sondern von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus handelt [1]. Mit

[1] In Matth. T. XVI. p. 726.

Digitized by Google

Beziehung auf Matth. 20, 28 begründet er den Satz, daß die Seele Christi das Lösegeld für unsere Sünden sei, nicht der Geist (πνεῦμα), denn diesen habe er dem Vater übergeben, und nicht der Leib, denn von diesem stehe überhaupt so etwas nirgends geschrieben; auch nicht die Gottheit, denn ein so erhabenes Lösegeld, wie die alle, selbst die vollkommensten Wesen überragende Gottheit des Sohnes, vermochte der Feind, welcher uns in Gefangenschaft hielt, nicht einmal anzunehmen. Da er nun gerade auf diesen Gegenstand zu sprechen gekommen sei, sagt Origenes in diesem Zusammenhange, so wolle er einer Partei, die in dem thörichten Wahne stehe, daß sie Christus durch ihre Auffassung verherrliche, bemerken, daß ihre Lehre nicht gesund sei. Sie lasse nämlich die Bestimmungen über den Erstgeborenen vor aller Schöpfung (= über die Gottheit Christi) mit den Bestimmungen über seine Seele, seinen Leib und vielleicht auch seinen Geist (= über seine Menschheit) zusammenfließen, und halte Christus in seiner sichtbaren Erscheinung für etwas durchaus Einheitliches ohne alle Zusammensetzung [1].

Die Lehre, von welcher hier die Rede ist, besteht also in einer Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur Christi, in dem Satze, daß Christus eine einzige, nicht zusammengesetzte Einheit und somit nur als Gott zu betrachten sei, daß er folglich als Gott das Lösegeld für unsere Sünden geworden sei. Christus ist wesentlich Gott und hat nur die äußere Erscheinung der menschlichen Natur, nicht aber ihr volles Wesen an sich getragen. Wer nun hat sich zur Zeit des Origenes zu einer solchen Lehre bekannt? Der Bericht des Hippolytus über die Lehre des Kallistus gibt uns den Aufschluß, den man bisher vergebens gesucht. Denn durch die Berufung des Huetius auf Philastrius (haer. 91, richtiger 92) wird die Sache nicht im mindesten aufgehellt. Der Sohn, so lehrt angeblich jener Papst, ist Geist, Pneuma, dieses Pneuma hat das Fleisch an sich genommen, hat es mit sich zur Einheit verbunden, hat es zu Gott gemacht [2]. Eine solche Einheit ist aus dieser Verbindung entstanden, daß Vater und Sohn (d. h. nach Hippolytus: das Pneuma und das Fleisch) Ein Gott heißen, und Eine Person, nicht zwei sind. Unläugbar stimmt die Lehre des Kallistus, sowie sie von Hippolytus

[1] L. c. *ὑπομνήσαιμ' ἂν τοὺς φαντασίᾳ δοξολογίας τῶν περὶ τοῦ Χριστοῦ συγχέαντας τὰ περὶ τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως τοῖς περὶ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος Ἰησοῦ, τάχα δὲ καὶ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, καὶ ἓν πάντη ἀσύνθετον ὀλομένους εἶναι τὸ ὀφθὲν καὶ ἐπιδημῆσαν τῷβίῳ.*

[2] Philos. IX. p. 289: *ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ.*

Digitized by Google

berichtet wird, ganz überein mit der hier von Origenes erwähnten Irrlehre. Lehrte Kallistus, wie sein Gegner behauptet, so mußte er nothwendig die Gottheit Christi als Lösegeld für unsere Sünden bezeichnen. Indessen, könnte man einwenden, die Patripassianer haben überhaupt so gelehrt, und es liege demnach kein Grund vor, die Polemik des Origenes auf Kallistus allein zu beziehen. Dieses Bedenken verschwindet, wenn wir beachten, auf welche Weise Origenes die erwähnte Lehre nicht nur angreift, sondern seine eigene vertheidigt. Er verwahrt sich feierlich, daß er nicht in den entgegengesetzten Irrthum verfalle, daß er nicht Jesus von Christus trenne; allerdings fasse auch er den Körper als ein Ganzes (= als volle menschliche Natur), aber als vereinigt mit der Gottheit [1]. Eine solche feierliche Verwahrung ist undenkbar, wenn nicht auch von der Gegenseite Bedenken gegen die Lehre des Origenes laut geworden wären, als ob er die persönliche Einheit Christi läugne, und außerdem, würde Origenes wohl so, wie er es gethan, sich ausgemachten Häretikern gegenüber vertheidigt haben? Von kirchlicher Seite muß der Vorwurf gegen ihn ausgegangen sein, dann aber bleibt keine andere Annahme übrig, als die, daß dieß von Rom aus geschehen sei. Gerade hier herrschte die (von Origenes ähnlich wie von Hippolytus mißverstandene) Lehre, die er bekämpft und gegen die er seine eigene in Schutz nimmt [2].

Durchgehends finden wir also bei Origenes eine Polemik gegen eine Partei kirchlicher Monarchianer, welche in der Gottheit zwischen Vater und Sohn keinen Unterschied macht und deßhalb von ihm beschuldigt wird, daß sie aus Scheu vor dem Ditheismus in den gerade entgegengesetzten Irrthum von der abstracten Monarchie Gottes verfallen sei. Dieser Einheitslehre gegenüber besteht Origenes auf der Unterscheidung der beiden Personen, aber er vermag sie nicht durchzuführen, ohne einen Unterschied zwischen ihnen auch hinsichtlich der Gottheit anzunehmen.

---

[1] L. c. πλὴν σήμερον οὐ λύω τὸν Ιησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλῷ πλέον οἶδα ἓν εἶναι Ιησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ πρὸς τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὡς πλέον, εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι, εἶναι ἐν ὅλον τοῦτο, ὅπερ (? ὥσπερ) κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστιν. (1 Cor. 6, 17.)

[2] Hierher dürfte auch noch folgender Ausspruch des Origenes gehören: et quidam colore religionis pro Jesu et quia non possunt exponere, quid sit Christum derelinqui a Deo (Matth. 27, 46) arbritrantur et dicunt: verum quidem est, quod dictum est, tamen per humilitatem dictum est. Opp. T. III. p. 924 E.

Digitized by Google

Schon oben (S. 309) hatte Origenes gegen diese Monarchianer bemerkt, auf diejenigen Stellen der hl. Schrift sei das größte Gewicht zu legen, welche beweisen ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα [1]. Sodann ist es einer seiner Lieblingsgedanken, daß der Ausdruck Gott in der hl. Schrift bald in einem engern, bald in einem weitern Sinne genommen werde. Er unterscheidet eine dreifache Kategorie des Göttlichen: a) Gott an sich, Gott als Inbegriff und Quelle alles Lebens und aller Wirklichkeit, der Vater, ὁ τῶν ὅλων θεός. b) Gott schlechthin, ohne nähere Bezeichnung seines Wesens, oder mit Angabe seines Ursprungs aus dem Vater, der gewordene Gott, θεὸς γεννητός [2], und c) die Götter (die θεοί) d. h. die höhern Geisterwesen. Was nun den Sohn betrifft, so steht er niedriger als Gott an sich, aber höher als die Götter und absolut abhängig hinsichtlich seines eigenen Lebens und Wesens von Gott an sich, ist er selbst Ursprung und Quelle des Lebens für die höhern Geister. Er allein verkehrt unmittelbar mit Gott selbst, alle andern Wesen nur durch ihn.

Die Stellung des Sohnes in dieser absteigenden Scala des göttlichen Lebens erhält dadurch etwas Vages und Schwankendes. So sehr Origenes sich einerseits bemüht, den Sohn aus dem Kreise des Creatürlichen herauszuheben, so trägt er andererseits doch auch ebenso sehr Bedenken, ihn ohne Scheu in die Sphäre des vollen göttlichen Lebens zu versetzen. Dieses Bedenken ist vorzugsweise Folge seiner Polemik gegen die kirchlichen Monarchianer. Im Commentar zu Johannes (T. XIII. 25) polemisirt er gegen eine Ueberschätzung des Sohnes (ὑπερδοξάζειν) und bemerkt: allerdings überragen der Erlöser und der hl. Geist die Gesammtheit des Gewordenen, und zwar nicht relativ, sondern durch einen Vorzug, der sie an sich über das Gewordene erhebt, durch eine ὑπερβαλοῦσα ὑπεροχή. Aber ebenso hoch, ja noch höher steht über ihnen der Vater, als sie selbst alle übrigen, auch die vollkommensten Wesen übertreffen, wie die Chöre der höhern Geister, die Engel u. s. w. Trotzdem jedoch, daß der Erlöser soviel höher als diese Geister steht, kann er doch mit dem Vater in nichts verglichen werden [3]; denn er ist nur das Bild seiner Güte, der Abglanz, nicht einmal Gottes selbst, sondern seiner Herrlichkeit und seines Lichtes, und ein Strahl, nicht des

[1] In Joh. T. X. c. 21.

[2] Selecta in Ps. T. II. p. 526.

[3] οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί — später der Grundgedanke des Eunomius.

Digitized by Google

Vaters, sondern seiner Macht, ein reiner Ausfluß seiner allmächtigen Herrlichkeit und ein fleckenloser Spiegel seiner Wirksamkeit, in welchem Petrus und Paulus und Männer wie sie Gott schauen. Das ist der Sinn der Worte: wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, der mich gesandt hat (Joh. 12, 45).

Auf diesem Wege sucht nun Origenes die Bedenken der kirchlichen Monarchianer zu heben. Was sie in Verwirrung setzt, ist, daß auch der Sohn Gottes in der hl. Schrift Gott heißt. Da scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als entweder der Ditheismus, die Annahme einer doppelten Gottheit des Vaters und des Sohnes, oder, wenn dieß häretisch ist, die Zusammenfassung Beider in Eine Gottheit. Mit Nichten, meint Origenes, sondern bei genauerer Erwägung ist vor Allem der Unterschied des Sohnes vom Vater zu bewahren, und doch der Ditheismus zu vermeiden. Man muß sich nämlich an eine Unterscheidung halten, die der Evangelist Johannes selbst gegeben hat. Den Vater nennt er stets ὁ θεὸς, Gott mit Hinzufügung des bestimmten Artikels, den Sohn dagegen einfach θεὸς ohne den bestimmten Artikel. Damit ist zugleich der Unterschied im Wesen und die Art und Weise ihrer Vereinigung angedeutet. ὁ θεὸς ist nämlich soviel wie αὐτόθεος, Gott in der unendlichen Fülle seiner Wesenheit und in seiner Erhabenheit über alles Endliche und Gewordene, und damit auch in seiner Erhabenheit über den Sohn. Göttliche Wesenheit kommt nun auch dem einfachen θεὸς zu, aber er besitzt sie nicht aus und durch sich selbst, besitzt sie auch nicht in demselben Grade wie der Vater, sondern durch Theilhaben an dem höchsten Wesen, durch μετοχὴ, indem er sie aus dem Vater als dem Urgrunde schöpft, sie in sich hineinzieht, und dadurch, daß er stets an jener Urquelle sich nährt, sie sich bewahrt und erhält. Es ist klar, und schon der Ausdruck μετοχὴ für das Verhältniß des Sohnes zum Vater gibt darüber Aufschluß, daß hier die philosophischen Lehren, welche Origenes dem damaligen Platonismus entnommen hat, für seine wissenschaftliche Auffassung der kirchlichen Lehre maßgebend sind. Dasselbe Verhältniß, welches nach Plato zwischen der Idee, dem substantiellen Inbegriff der ganzen ungetheilten Wirklichkeit, und der Erscheinung, dem schattenhaften Widerglanz der Idee im Materiellen, obwaltet, soll nach Origenes auch zwischen Vater und Sohn stattfinden. Allein nothwendig muß dann dieselbe Unklarheit und Unbestimmtheit, welche der platonischen Ansicht über das Verhältniß der Idee zu ihren einzelnen Erscheinungen anklebt, auch in die Lehre des Origenes über das Verhältniß

Digitized by Google

des Sohnes zum Vater übergehen. Das Allgemeine, die Idee, das in sich vollkommen Wirkliche löst sich nach Plato nicht in die einzelnen Erscheinungen auf; wie könnte auch das an sich Vollkommene aus sich selbst und aus eigenem Antriebe sich zu etwas Unvollkommenem herabsetzen! Es ist in ihnen nicht wesenhaft gegenwärtig; es schwebt über ihnen in weiter Ferne, in seiner ganzen Reinheit und Lauterkeit, und höchstens kann man von dem Einzelnen sagen, daß es an ihm Theil habe, oder daß jenes in diesem sich abschatte. So muß bei der Betrachtung, welche von dem Einzelnen aufsteigend stufenweise sich zum höchsten und allgemeinsten Begriffe erhebt, alle Wirklichkeit sich zuletzt in diesem Begriffe zusammendrängen. Aber von diesem Begriffe aus, wie er als Princip aller Vielheit und alles Gewordenen gedacht werden muß, läßt sich nun umgekehrt der Rückweg zu dem Endlichen der Erscheinungswelt auf dialektische Weise nicht mehr auffinden, und so sehr Plato sonst Idee und Erscheinung als zusammengehörende Einheit begreifen will, es fällt ihm dennoch Beides dualistisch immer wieder aus einander. Auf die eine Seite tritt die Idee, das an sich Vollkommene, und auf die andere Seite die Erscheinung als der Schatten jener Vollkommenheit; ein inneres, lebendiges Verhältniß, eine Bewegung, wie Aristoteles sich ausdrückt, ist zwischen beiden Seiten unmöglich; die Kluft zwischen ihnen läßt sich nur durch die ganz vage Vorstellung von einem Theilhaben der Erscheinung an der Idee, von einer *μέθεξις*, *μετοχὴ* oder *κοινωνία*, nothdürftig ausfüllen. Genau so steht die Sache auch bei Origenes. Eine Einheit des Sohnes mit dem Vater gibt er allerdings zu, aber nur in dem Sinne des Theilhabens an der Wesenheit des Vaters, wodurch die Verhältnißbestimmung ganz schwankend und unfaßbar wird. Auf der einen Seite läßt sich dieser Begriff so weit verstärken, daß der Sohn ganz in den Kreis des göttlichen Wesens zu treten scheint, wenn es gilt, ihn von den übrigen Göttern (den höhern Geistern) zu unterscheiden, und auf der andern Seite läßt er sich auch wieder so stark abschwächen, daß ein scharfer Unterschied des Sohnes vom Vater und volle Unterordnung unter ihn sich ergibt, wenn es sich darum handelt, die Person des Vaters und des Sohnes streng aus einander zu halten. Der Sohn ist an sich erhaben über die reinen Geister, aber er steht wieder tief unter dem Vater, dem Gott des Universums (*ὁ τῶν ὅλων θεὸς*) [1]. Den Begriff der Wesenseinheit im kirchlichen Sinne

[1] In Joh. T. II. 2 sqq.

Digitized by Google

wußte Origenes überhaupt nicht zu fassen. Oft kommt er, da gerade dieser Begriff zu seiner Zeit vorzugsweise controvers war, auf die Einheit Gottes zu sprechen, aber über die Vorstellung einer mit Unterordnung verbundenen Wesenseinheit der göttlichen Personen hat er sich niemals emporgeschwungen. Ein classisches Beispiel ist die allegorische Erklärung, welche er von Sprüchw. 5, 15: bibe aquas de puteorum tuorum fonte gegeben hat [1]. Die einzelnen Brunnen sind Vater, Sohn und hl. Geist. Sie sind verschieden, alius enim a patre filius, et non idem filius, qui et pater. Ebenso ist der hl. Geist alius et ipse a patre et filio. — Est ergo, fährt er fort, haec trium distinctio personarum in patre, filio et spiritu S., quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum pateorum *unus est fons*. Una enim substantia et natura trinitatis. Von den Personen gilt der Plural, von der Substanz der Singular; jenes Dritte, die concrete Zusammenfassung der Personen in Einem Wesen und in Einem Leben, die Durchwohnung der einzelnen Personen, mit einem Worte der Begriff der *περιχώρησις* fehlt ihm so gut wie ganz.

Bei der Verhältnißbestimmung von Vater und Sohn wurden damals keine Stellen häufiger zur Sprache gebracht, als jene, wo es heißt: ich und der Vater sind Eins, der Vater ist in mir und ich bin im Vater, wer mich sieht, sieht den Vater u. s. w. Auch Origenes kommt zu wiederholten Malen auf sie zu reden, doch nicht ein einziges Mal faßt er sie auf im Sinne der concreten Wesenseinheit mit Aufgebung seiner dualistischen Vorstellung von der Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Seinen allgemeinen exegetischen Grundsatz hat er bei der Erklärung von Gen. IX. 1. ausgesprochen. Gegen die, sagt er, welche den Ausspruch nicht begreifen: ich und der Vater sind Eins, und die deßwegen die eigene Hypostase des Logos läugnen, werden wir die (obige) Stelle anführen: die ganze Erde war Eine Lippe, und Eine Sprache war Allen (gemeinsam) [2]. Er kennt nur eine Einheit, in welcher, wie bei den endlichen Dingen, die Vorstellung der Vielheit überwiegt. Indem nun Origenes gegen die kirchlichen Monarchianer das Verhältniß der Unterordnung des Sohnes unter den Vater geltend macht,

---

[1] In Num. hom. XII. 1. T. II. 312.

[2] *τοῖς μὴ νοοῦσι τὸ: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν καὶ διὰ τοῦτο ἀρνουμένοις ὑπόστασιν ἰδίαν υἱοῦ προσοίσομεν τὸ· ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν καὶ φωνὴ μία πᾶσι.* Gen. XI. 1.

Digitized by Google

bewegt er ſich in einem Kreiſe von Gedanken, welche mit den entſprechenden Lehrſätzen des Hippolytus die größte Verwandtſchaft haben. Die Stelle z. B.: Alles iſt durch (διὰ) den Logos geworden, nicht vom Logos (ὑπὸ τοῦ λόγου) geſchaffen, benützt Origenes, um zu zeigen, daß dem Sohne die zweite Stelle in Unterordnung unter den höhern und mächtigern Vater gebühre [1]. Auch bei Origenes iſt der Logos Diener des Schöpfers (ὑπηρέτης τοῦ δημιουργοῦ). Der ungewordene Gott gebot (ἐνετείλατο) dem Erſtgeborenen vor aller Schöpfung, und Alles, auch die Welt der reinen Geiſter, iſt durch ihn geſchaffen [2]. An die Bezeichnung des Logos als Licht knüpft Origenes eine Unterſuchung darüber an, ob der Logos als Licht gleichen Weſens mit dem Vater ſei. Licht nämlich werde 1 Joh. 1, 5 auch Gott überhaupt genannt. Darin könnte Einer (Origenes bezeichnet ihn nicht näher; er nennt ihn ὁ μέν τις, hat aber offenbar eine beſtimmte Perſon im Auge) den Beweis finden wollen, daß der Vater vom Sohne nicht dem Weſen nach verſchieden ſei [3]. Ein Anderer dagegen (ὁ δέ τις), der genauer verfahre, und ſich der Offenbarung gemäßer ausdrücke, werde ſagen: das Licht, das in der Finſterniß leuchte, und nicht von ihr begriffen werde (der Logos), und das Licht, in welchem überhaupt keine Finſterniß ſei (Gott = der Vater nach Origenes), ſei nicht ein und dasſelbe. Man müſſe vielmehr ſagen: in dem Maße, als der Gott der Wahrheit (der Vater) mehr und größer iſt, als die Wahrheit (der Logos), und der Vater der Weisheit beſſer und vorzüglicher iſt, als die Weisheit, überragt er auch (als Licht) den Logos, das Licht der Welt. Noch deutlicher aber erfahren wir, daß Vater und Sohn zwei Lichter ſeien, von David, Pſ. 35, 10: in tuo *lumine* videbimus *lumen* [4]. Ganz denſelben Gedanken äußert er etwas ſpäter (T. II. c. 21). In dem nämlichen Sinne, bemerkt er hier, als der Vater allein die Unſterblichkeit beſitzt, während unſer Herr aus Liebe zu uns den Tod unſertwegen übernommen hat, gilt auch vom Vater, daß in ihm keine Finſterniß ſei, während Chriſtus unſere Finſterniß auf ſich genommen hat, um durch ſeine Macht unſern Tod zu vernichten und die in unſerer Seele vorhandene Finſterniß zu verſcheuchen. Abwehrend aber ſetzt er hinzu: Niemand möge darin eine Gottloſig-

[1] In Joh. T. II. c. 6.
[2] L. c. c. 8. Vergl. Ps. 32, 9: *Deus dixit* et facta sunt etc.
[3] τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα.
[4] In Joh. T. II. c. 18.

Digitized by Google

keit von uns gegen Christus finden [1]. Dieselbe Unterordnung des Sohnes unter den Vater kehrt endlich wieder in folgender Stelle: Christus ist das Leben; wer aber größer ist als Christus ist auch größer als das Leben, der Vater nämlich, welcher über das ewige Leben hinausragt [2].

Auffallender indeß tritt wohl jene Verwandtschaft mit Hippolytus nirgends zu Tage, als in der Erklärung, welche Origenes von Joh. 4, 34 gegeben hat [3]. Geziemende Speise, heißt es hier, ist es für den Sohn Gottes, wenn er Vollbringer des väterlichen Willens wird, indem er eben dieses Wollen in sich vollbringt, das auch im Vater war, so daß der Wille Gottes im Willen des Sohnes ist, und dieser sich nicht von dem Willen des Vaters unterscheidet. Dieses Ineinandersein muß sich so weit erstrecken, daß nicht zwei Willen sind, sondern Einer. Dieser Eine Wille (in Beiden) bewog auch den Sohn zu sagen: ich und der Vater sind Eins, und dieses Willens wegen hat, wer den Sohn gesehen hat, auch den gesehen, der ihn gesandt hat. Diese Deutung sei jener vorzuziehen, wornach das Vollbringen des göttlichen Willens nur darin bestehen soll, diese oder jene unbestimmten Handlungen nach außen vorzunehmen (etwa während der Zeit der irdischen Wirksamkeit). In diesem Falle würde der Wille Gottes nicht vollständig vollzogen. Es ist aber der ganze Wille Gottes, welcher vom Sohne vollzogen wird, wenn das Wollen des Vaters im Sohne geschehend das hervorbringt, was der Wille Gottes (des Vaters) beabsichtigt. Einzig der Sohn faßt den ganzen Willen des Vaters, ist voller Ausdruck desselben und darum auch Abbild desselben, während dieß bei den geschaffenen Wesen bald in einem höhern, bald in einem geringern Grade der Fall ist. Deßwegen vielleicht, sagt Origenes, ist der Sohn Abbild des unsichtbaren Gottes; denn der Wille in ihm ist Abbild des ersten (ursprünglichen und höchsten) Willens, die Gottheit in ihm ist Abbild der wahren vollen Gottheit, und als Abbild der Güte des Vaters sagt er: was nennst du mich gut? (Luk. 18, 19.) [4].

---

[1] *μηδεὶς δ' ἡμᾶς ὑπολαμβανέτω ταῦτα λέγειν ἀσεβοῦντας εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ.*

[2] *Χριστὸς ἡ ζωη, ὁ δὲ μείζων τοῦ Χριστοῦ μείζων τῆς ζωῆς* — der Vater ist *ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωήν.* In Joh. T. XIII. 3.

[3] Vergl. oben S. 138 u. 197.

[4] In Joh. T. XIII. 36. *πρέπουσα βρῶσις τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, ὅτε ποιητὴς γίνεται τοῦ πατρικοῦ θελήματος, τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν, ὑπερ ἦν καὶ ἐν τῷ πατρὶ, ὥςε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλ-*

Digitized by Google

Endlich ist es von dem allgemeinen Grundsatze aller Subordinationer: der Vater ist größer als ich, nur eine neue Anwendung, die Origenes macht, wenn er in verschiedenen Redeweisen sich über die geringere Herrlichkeit des Sohnes ungefähr folgendermaßen ausläßt: [1] der Sohn des Menschen ist verherrlicht durch die volle Erkenntniß des Vaters — sie ist das größte Gut — und durch seine eigene Selbsterkenntniß; diese Verherrlichung ist ein Geschenk des Vaters, deßhalb — wegen dieser Erkenntniß — ist auch der Vater im Sohne verherrlicht. Indessen darf man behaupten, daß die Verherrlichung, welche der Vater in sich selbst genießt, größer sei als die Verherrlichung im Sohne. Denn *seine* Selbstanschauung und Selbsterkenntniß ist größer (und vollkommener) als die Anschauung Gottes im Sohne. Uebrigens kann kein Wesen den *ganzen Abglanz* der Herrlichkeit Gottes fassen, als der Sohn (aber auch dieser nur den *Abglanz*, nicht die Herrlichkeit selbst, s. oben S. 312), denn von dem Abglanz der ganzen Herrlichkeit gelangen nur vereinzelte Ausstrahlungen (*μερικὰ ἀπαυγάσματα*) zu den geistigen Creaturen. Die Verherrlichung des Sohnes besteht nun darin, daß der Vater den Sohn der Welt offenbart und ihn nach seinem Leiden erhöht. Wie der Vater in der Erkenntniß des Sohnes, so wird der Sohn in der Erkenntniß der Gläubigen verherrlicht, und auch sie selbst werden durch ihn verherrlicht, wenn sie mit offenem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn schauen. So hat also der Sohn erst nach dem Leiden [2] den Va-

---

λακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἓν θέλημα, ὅπερ ἓν θέλημα αἴτιον ἦν τοῦ λέγειν τὸν υἱὸν· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ θέλημα ὁ ἰδὼν αὐτὸν ἑώρακε τὸν υἱὸν, ἑώρα δὲ καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν. — — — πᾶν δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ γινόμενον, ὅτε τὸ θέλειν τοῦ θεοῦ γινόμενον ἐν τῷ υἱῷ ποιεῖ ταῦτα, ἅπερ βούλεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, μόνος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ πᾶν τὸ θέλημα ποιεῖ χωρίσαι τοῦ πατρὸς, διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ. — — καὶ τάχα διὰ ταῦτα εἰκών ἐστι τοῦ θεοῦ ἀοράτου (nämlich der Sohn). *καὶ γὰρ τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρωτου θελήματος, καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεότης εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος, εἰκὼν δὲ καὶ τῆς ἀγαθότητος ὢν τοῦ πατρός φησί τί με λέγεις ἀγαθόν;* Vergl. Philos. X. p. 335: *λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας* (= Schöpfergedanke und Schöpferwille). *ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν πρωτότοκος τούτου γενόμενος, φωνὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ* (sort. add. *νῷ*) *ἐννοηθείσας ἰδέας, ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων θεῷ.*

[1] In Joh. T. XXII. 18.

[2] Oder nach der Menschwerdung, *ἐκ τῆς οἰκονομίας* — kurz vorher spricht Origenes von der *οἰκονομία τοῦ ὑπὲρ πάντων πάθους τοῦ υἱοῦ.*

Digitized by Google

ter geoffenbart — der ihn erhoben hat — und so ist auch Gott in ihm, in Christus, verherrlicht. Auch könne man die Stelle: Gott ist verherrlicht in ihm (dem Sohne) erklären, wie Joh. 12, 45: wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, der mich gesendet hat. Denn Gott wird erkannt in dem Logos, der Gott ist (s. oben S. 313 über den Unterschied von ὁ θεὸς und θεὸς), und der Vater, der ihn gezeugt hat, in dem Bilde des unsichtbaren Gottes, indem, wer das Bild des unsichtbaren Gottes erblickt, sofort das Urbild des Bildes, den Vater, darin anschaut. Oder auch die Erklärung sei zulässig: Jesus hat durch seine Heiligkeit und Sündelosigkeit den Vater verherrlicht. Dafür verleiht ihm Gott etwas Größeres als der Sohn gethan. Denn es ist eine viel größere Herrlichkeit, wenn der Vater den Sohn, der Größere und Höhere den Geringern und Niedern verherrlicht — nach der Stelle: der Vater, der mich gesendet hat, ist größer als ich. Die Vorstellung ist: der Niedere muß (seiner Stellung nach) den Höhern verherrlichen; aber nicht umgekehrt; wenn es der Höhergestellte dennoch thut, geschieht es rein freiwillig, ohne jede Nöthigung und zugleich in einem höhern Grade.

Origenes sagt von den Gegnern der ersten Klasse der Monarchianer: sie gehen aus von der individuellen Existenz (ἰδιότης) und dem persönlichen Wesen (οὐσία κατὰ περιγραφήν) des Sohnes in seiner Verschiedenheit vom Vater. Das ist für sie der feste Punkt, wo sie den Hebel gegen die entgegengesetzte Lehre der Vater und Sohn in der Einheit eines Wesens zusammenfassenden Monarchianer anbringen. Denselben Standpunkt und dieselbe polemische Tendenz hält auch Origenes inne. Ueberall, wo er meint, es werde die persönliche Existenz des Sohnes verflüchtigt, macht er diesen Standpunkt mit der größten Entschiedenheit geltend. Aber er vermag es nur, indem er zugleich einen Unterschied im Wesen der beiden Personen annimmt und den Sohn dem Vater auf's Strengste unterordnet. Er stützt sich dabei auf einen Grundsatz, der vor ihm zwar von den verschiedensten Seiten ausgesprochen, jedoch von Keinem zuerst mit so rückhaltsloser Consequenz entwickelt worden war, wie von Hippolytus, auf den Grundsatz: der Vater ist das ganze göttliche Wesen, der Sohn ist ebenfalls göttliches Wesen, aber in beschränkter, unvollkommener Weise. Auch bei ihm bildet dieser Satz das Fundament, auf welchem seine ganze Theorie von der Verschiedenheit des Sohnes und des Vaters ruht. So sehr er jedoch Beide unterscheidet, so läßt er gleichwohl den Sohn aus dem Kreise des göttlichen Lebens nicht heraustreten; auch hierin ist er mit Hippolytus ganz derselben Ansicht.

Digitized by Google

Der Logos allein, sagt dieser, ist aus Gott, deßhalb ist er auch Gott, weil Wesen Gottes [1]. Auch Hippolytus kennt nur zwei Kategorien: Gott und Nicht-Gott; was aus Gott ist, wie der Logos, ist Gott, was aus Nichts ist, wie die Welt, ist nicht Gott [2]. Die nahe Verwandtschaft ihrer beiderseitigen Lehrbegriffe ist demnach einleuchtend; in der Polemik gegen die erste Klasse der Monarchianer müssen sie nothwendig vielfach zusammengehen und in einzelnen Gedanken sich begegnen. Ebenso, sollte man meinen, nun aber auch in der Polemik gegen die zweite Klasse der Monarchianer, welche ihren Satz von der persönlichen Verschiedenheit des Sohnes und des Vaters bis zu dem Punkte durchführen, daß ihnen die Gottheit des Sohnes verschwindet. Auch in der Bekämpfung dieser Lehre, sollte man denken, müßten Origenes und Hippolytus Bundesgenossen sein. Aber gerade hier offenbart sich zwischen Beiden eine bemerkenswerthe Divergenz. Gerade hier tritt Origenes fast in jedem Punkte den Ausführungen des Hippolytus mit scharfer Polemik entgegen. Wir wollen diese Punkte einzeln hervorzuheben suchen.

1. So sehr Hippolytus immerhin dem Logos im Unterschiede von der Welt einen Ursprung aus dem göttlichen Wesen zuschreibt, so kann er andererseits, um die persönliche Existenz des Logos zu retten, doch nicht umhin, denselben Ursprung auch als einen zeitlichen zu fassen. Ursprünglich ist Gott allein, das ganze Universum ist in ihm verschlossen, und erst als dieses äußere Wirklichkeit werden soll, bringt er zuerst den Logos hervor. Das ist ein sehr greifbarer innerer Widerspruch: der göttliche und doch zugleich zeitliche Ursprung des Logos. Origenes hat sich dagegen mit großer Bestimmtheit ausgesprochen. Es ist das eine bekannte Sache und bedarf eines eingehenden Beweises nicht. Wir führen nur einige der schlagendsten Stellen an. Es war, sagt Origenes, kein Moment, wo das Princip (der Vater) ohne Logos war [3]. Dem Logos an sich wird die Ewigkeit schlechthin zugeschrieben; er war ja im Anfange bei Gott. Anderes dagegen, wie Leben und Licht, ist er erst geworden (nach der von Origenes bei Joh. 1, 3. 4. beliebten Interpunktion: quod factum est in ipso, vita erat). Ausdrücklich aber verwahrt sich hier Origenes gegen den Vorwurf, als nehme er

[1] τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ, διὸ καὶ θεὸς, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ. Philos. X. 336.

[2] L. c.: ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός· διὸ οὐ θεὸς.

[3] In Joh. T. II. c. 13: οὐκ ἦν ὅτε ἡ ἀρχὴ ἄλογος ἦν.

Digitized by Google

einen zeitlichen Entwicklungsproceß an. Er lehre nur eine Reihenfolge und Ordnung unter den Eigenschaften des Logos, nicht ein zeitliches Werden. Wiederholt vertheidigt er sich gegen den Verdacht, als denke er dabei an einen zeitlichen Ursprung [1]. Gott hat nicht angefangen, Vater zu sein (ist es nicht erst in der Zeit geworden) — sagt er an einer andern Stelle [2] — Gott ist stets vollkommen; das Vermögen, Vater zu sein, wohnt ihm stets inne, und wenn es gut ist, daß er Vater eines solchen Sohnes sei (wenn dieß seinem Wesen entspricht), warum sollte er zögern, warum beraubt er sich eines solchen Gutes und macht sich nicht gleich zum Vater? Mit diesen Sätzen steht Origenes in den Reihen der Gegner des Hippolytus. Ein in der Zeit gewordener Gott ist ihm ein Widerspruch; so kann er den Ursprung des Logos nicht auffassen.

2. Das Wesen des Sohnes Gottes begreift Hippolytus vorzugsweise unter der Kategorie des Logos und denkt den Ursprung dieses Logos ganz nach der Analogie des menschlichen Logos, diesen in seiner Doppelbedeutung von Vernunft und Wort genommen. Gegen eine solche theologische Richtung, die ihm aber nicht gerade als Häresie in dem starken Sinne des Wortes, wie der Gnosticismus erscheint — wir bemerken dieß gegen Huetius, der diese Polemik auf verschiedene Formen des Gnosticismus bezogen hat — erklärt sich Origenes im Commentar zu Johannes [3]. Er macht dagegen geltend, der eine Ausdruck Logos erschöpfe das Wesen des Sohnes nicht; es werde dieses auch noch durch eine große Anzahl anderer Benennungen bezeichnet. Dann sagt er: Eine (einzelne) von den Benennungen, welche dem Erlöser beigelegt werden, ist: der Logos, der im Anfange war, der Gott Logos, der bei Gott war. Und das muß man denen entgegenhalten, welche die übrigen Benennungen, so zahlreich und so bedeutungsvoll sie auch sein mögen, außer Acht lassen, auf diese Benennung dagegen allein Gewicht legen, und wenn man auf jene andern sie aufmerksam macht, Erklärung und Verdeutlichung derselben fordern, bei dieser aber (der Benennung Logos) als selbstverständlich annehmen, was mit ihr in Anwendung auf den Sohn Gottes gesagt sei. Sie berufen sich dabei fortwährend auf

---

[1] *Μηδεὶς ἡμᾶς θλιβέτω, χρονικῶς οἰόμενος ταῦτα ἀπαγγέλλειν*, in Joh. T II. c. 13.

[2] Com. in Gen. T. II. p. 1.

[3] T. I. c. 23 sqq.

Digitized by Google

Ps. 44, 1: eructavit cor meum verbum bonum und betrachten den Sohn Gottes als eine Aeußerung des Vaters (προφορὰ πατρική), ähnlich wie das Wort seinen einzelnen Sylben nach geäußert wird. Und wenn man genau bei ihnen nachfragt, zeigt es sich, daß sie ihm in dieser Hinsicht weder eine Existenz zuschreiben, noch sein Wesen erklären, sondern in ganz allgemeinen Ausdrücken über sein Wesen reden. (Die persönliche Existenz des Sohnes so gut, wie sein Wesen läßt sich vom Standpunkt der bloßen Logoslehre nicht erklären. Daß dieß der Sinn sei, geht aus den folgenden Bemerkungen des Origenes hervor.) Den Logos sofort auch als Sohn aufzufassen, ist für den gewöhnlichen Menschen ganz unmöglich. Die Aufgabe besteht darin, von einem solchen Logos zu zeigen, daß er etwas Wirkliches, Lebendiges sei, und entweder gar nicht Sohn sei, weil ungetrennt vom Vater und deßwegen ohne persönliches Fürsichsein, oder daß er getrennt von ihm und mit eigenem Wesen existire. Es ist ein Widerspruch, bei allen übrigen Benennungen des Logos die Frage aufzuwerfen, was sie bedeuten sollen, und dieß allein bei der Benennung Logos zu unterlassen. Um den Logos vollständig zu erkennen, muß man die Gesammtheit seiner Benennungen in Betracht ziehen, obwohl Manchen dieser Weg zu weitläufig scheinen mag. Origenes thut das auch sofort und kommt alsdann (c. 42) zu dem Schlusse: wie der Sohn Gottes wegen seiner besondern Wirksamkeit Licht, Auferstehung, Hirt, Lehrer, König u. s. w. genannt werde, heiße er aus demselben Grunde auch Logos. Mit Einem Worte: die einseitige Logoslehre des Hippolytus hat die Billigung des Origenes nicht; ein klarer Begriff von seinem Wesen, von seiner persönlichen oder unpersönlichen Existenz läßt sich damit nicht verbinden.

3. Keiner unter den alten Kirchenschriftstellern — Tatian etwa ausgenommen, dessen Lehre aber hierin maßgebend für Hippolytus geworden ist — hat mit solchem Nachdruck gelehrt, daß der Logos aus dem Willen des Vaters hervorgehe, wie Hippolytus. Den Ursprung der gesammten Schöpfung nicht nur, sondern selbst den Ursprung des Logos macht er von dem Willen des Vaters abhängig [1]. Gott offenbart den Logos, macht ihn sichtbar (der menschliche Logos ist allein hörbar), sendet ihn (Apstg. 10, 36). Wenn also der Logos durch Jesus Christus (in der Person Christi) gesendet wird, so ist Jesus Christus der Wille des Va-

[1] Contr. Noet. c. 8. 10: ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξε τὸν λόγον καιροῖς ὡρισμένοις παρ' αὐτῷ.

Digitized by Google

ters. (Wie das Wort, so ist er auch der Wille Gottes.) [1] Eine ähnliche Beziehung des Sohnes auf den Willen Gottes findet sich nun auch bei Origenes, jedoch mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß damit nicht eine Theilung oder Verminderung der göttlichen Substanz, ein Loslösen des Sohnes vom Vater behauptet sein solle. Gerade darin aber liegt die Differenz zwischen ihm und Hippolytus überhaupt. Wenn Letzterer die Existenz des Sohnes an den Willen des Vaters knüpft, so erhält sie damit etwas Zufälliges und Willkürliches. Gott kann das Dasein des Logos wollen oder auch nicht wollen; es hängt das lediglich von seinem eigenen Entschlusse ab. Diese zeitliche Vorstellung ist dem Origenes durchaus fremd. Der Zusammenhang des Sohnes ist nicht ein äußerlicher und willkürlicher, sondern ein innerlicher und wesenhafter [2].

4. Die Polemik des Origenes geht aber an der zuletzt angeführten Stelle noch weiter; sie greift zugleich den Fundamentalsatz an, auf welchem die Lehre des Hippolytus beruht. Hippolytus denkt sich den Ursprung des Sohnes als das Individuell- und Persönlichwerden des göttlichen Logos; erst hervorgetreten aus dem Vater, ist er die zweite Person, und da dieß unmittelbar zum Zwecke und im Momente der Schöpfung geschieht, so ist eine zeitliche Vorstellung davon gar nicht zu trennen. Nach Hippolytus muß es nothwendig einen Zustand des Logos geben, wo dieser ganz in das Wesen des Vaters verschlungen, ein Theil seines Wesens war, sowie einen zweiten Zustand, wo er selbständig und für sich zu einer eigenen Persönlichkeit sich entfaltet. Diese Selbstentfaltung des einen göttlichen Wesens zu zwei Personen, diese innere Theilung, dieser *μερισμός* ist es, was seiner ganzen Theorie zu Grunde liegt.

---

[1] *εἰ δὲ οὖν λόγος ἀποστέλλεται διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ, τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστιν Ιησοῦς Χριστός*, l. c. c. 13.

[2] Aus dem zweiten Tomus in Joh. führt Pamphilus in seiner Apologie folgende Stelle an, die sich indeß in dem gegenwärtigen griechischen Texte dieses Tomus nicht findet: der Sohn Gottes ist allein aus dem Vater gezeugt, und in Wirklichkeit Sohn Gottes, nicht durch Annahme an Kindesstatt. (Letzteres wäre das *θέλημα* des Hippolytus, wenn man Ernst mit diesem Begriffe macht, obwohl Hippolytus ausdrücklich den Sohn nicht in die Kategorie der Geschöpfe versetzt, s. oben S. 320.) Dann heißt es: natus autem ex ipsa patris mente, sicut *voluntas* ex mente. Non enim *divisibilis* est divina natura, i. e. ingeniti patris, ut putemus, vel divisione vel imminutione substantiae ejus filium esse progenitum. Sed sive mens sive cor aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens *voluntalis*, factus est verbi pater, opp. T. IV. p. 92.

Digitized by Google

Darin offenbart sich auch ihre Verwandtschaft mit den gnostischen Irrthümern; die so entstandene Person des Logos ist ein Product des göttlichen Willens, eine Selbstentäußerung Gottes, fast ähnlich wie das, was die Gnostiker προβολὴ genannt haben. Gegen diese Theorie nun spricht sich Origenes, nicht ohne Seitenblicke auf Männer, welche nur zum Theil der häretisch-gnostischen Strömung fern geblieben sind, — ὡς οἴονταί τινες, sagt er — mit großer Schärfe aus [1]. Gott ist Vater des Sohnes, aber dabei selbst untheilbar (ἀδιαίρετος) und ohne Entäußerung seines Wesens (ἀμέριστος). Er läßt den Sohn nicht von sich ausströmen (οὐ προβαλών), wie Einige meinen [2]; denn ist er eine Ausströmung des Vaters (προβολὴ) und erzeugt dieser (aus sich den Sohn) in der Weise der thierischen Organismen (wo eine solche Entäußerung, ein μερισμὸς stattfindet), so ist sowohl der Hervorbringende wie der Hervorgebrachte nothwendig Körper. Wir behaupten nicht, wie die Häretiker, daß ein Theil (pars) des Wesens Gottes in den Sohn verwandelt, oder der Sohn aus Nichts geschaffen und Gott an sich fremdartig sei, und daß es folglich eine Zeit gab, wo er nicht war; wir behaupten, daß ohne alle sinnliche Vorstellung aus dem Unsichtbaren und Unkörperlichen das Wort und die Weisheit ohne alles körperliche Leiden erzeugt sei (so geistig), wie der Wille aus dem Geiste hervorgeht. Auch ist es nicht ungereimt, den Logos, da er auch Sohn der Liebe heißt, Sohn des Willens (filius voluntatis) zu nennen. Wenn übrigens Gott nach Johannes (1 Joh. 1, 5) das Licht, und nach Paulus der Sohn Abglanz des ewigen Lichtes ist, so ist der Vater niemals ohne den Sohn, der Sohn niemals ohne den Vater; wie kann es also eine Zeit geben, wo der Sohn nicht war? Das hieße nichts anderes als: es gab eine Zeit, wo die Wahrheit, die Weisheit, das Leben nicht war; denn alles dieses macht das Wesen des Vaters aus, und all' dieses kann sich von ihm nicht abzweigen und vereinzeln (dirimi = μερίζεσθαι), noch jemals von seinem Wesen scheiden. In der Vorstellung können diese Wesensbestimmungen wohl eine Vielheit bilden, in der Wirklichkeit jedoch und dem Wesen nach sind sie Eines, die Fülle der Gottheit. Selbst

[1] De princ. IV. 28.

[2] L. c. Der griech. Text bei Euseb. contr. Marc. I. 4. ὥρα — — ὀλίγα τῶν τότε παραλελειμμένων διεξελθεῖν περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱοῦ γίνεται πατὴρ, οὐ προβαλὼν αὐτὸν, ὡς οἴονταί τινες. εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, καὶ γεννᾷ μέν ἐξ αὐτοῦ ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον.

Digitized by Google

dieser Ausdruck indeß: es war niemals eine Zeit, wo er (der Sohn) nicht war, ist noch nicht stark genug, das Verhältniß der beiden göttlichen Personen zu bezeichnen; es muß jede Vorstellung von einem zeitlichen Ursprunge ausgeschlossen und selbst über die Kategorie der Ewigkeit hinausgegriffen werden.

5. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater ist daher ein ewiges und untrennbares, und ist ein Solches auch bei der Menschwerdung geblieben. Man muß nicht meinen, daß in dem engen Raume des Körpers die ganze Gottheit des Sohnes zusammengedrängt gewesen, als habe sich der Sohn vom Vater losgerissen (als sei er Individuum im endlichen Sinne des Wortes). Zwei Extreme sind hier zu vermeiden: a) die Meinung, als habe irgend eine Wesensbestimmung der Gottheit Christus gefehlt (als sei nicht die ganze Gottheit in ihm persönlich gegenwärtig gewesen), und b) die Meinung, daß — bei diesem vollen Innewohnen der Gottheit — eine Trennung von der allgegenwärtigen göttlichen Substanz stattgefunden habe. Als Gott ist der Logos ganz in Christus gegenwärtig, ohne Theilung seines Wesens [1].

6. Genau dasselbe, nur noch schärfer und präciser, lehrt Origenes auch bei Erklärung von Joh. 8, 42: **ego ex Deo exivi et venio.** Wie wir oben (S. 308) gesehen haben, wurde diese Stelle hin und wieder von der Zeugung des Sohnes aus dem Vater und zwar, wie Origenes behauptet, von einer sinnlichen Zeugung verstanden. Diese Deutung weist er zurück. Er selbst erklärt die Stelle also: man vergleiche, um sie zu verstehen, **Mich. 1, 2—4: ecce egreditur dominus de loco suo et descendit** u. s. w., und fährt dann fort: wenn der Sohn Gottes, in der Gestalt Gottes und vor seiner Erniedrigung, im Vater ist, so ist Gott (der Vater) gleichsam der Ort, wo er sich befindet. Stellen wir uns den Herrn in diesem Zustande vor, so schauen wir ihn, wie er noch nicht von Gott ausgegangen ist. Vergleicht man mit diesem Zustande jenen, in welchem er sich befindet nach seiner Erniedrigung, wenn er die Gestalt des Knechtes angenommen hat, so wird man verstehen, wie der Sohn von Gott ausgegangen und zu uns gekommen, wie er gleichsam aus dem, der ihn gesendet, herausgetreten ist. Gleichwohl hat ihn der Vater in diesem Zustande nicht für sich allein gelassen, sondern er ist bei ihm und ist im Sohne, wie auch dieser im Vater ist. Jedoch mußte der Sohn

[1] De princ. IV. 30

Digitized by Google

auf eine andere Weise im Vater sein nach seiner Erniedrigung, als bevor er vom Vater ausging; sonst ergibt sich ein Widerspruch zwischen den beiden Sätzen: der Sohn ist vom Vater ausgegangen und ist dennoch, auch nach diesem Ausgehen, noch in Gott. Mit andern Worten: die Erzeugung des Sohnes und die Menschwerdung ist nicht als fortgesetzte Entfernung des Sohnes vom Vater zu denken [1].

Die polemische Haltung des Origenes in diesen Ausführungen über den Ursprung des Sohnes ohne Wesensentäußerung des Vaters, über seine Ewigkeit und Untrennbarkeit vom Vater ist unverkennbar. Mag man immerhin sagen: diese Polemik sei eine allgemeine, sie beziehe sich nicht auf einen einzelnen Mann, sondern auf eine ganze Richtung; — läßt sich auch ihre Beziehung auf Hippolytus allein nicht nachweisen, so steht doch jedenfalls dieß fest, daß das allgemeine Urtheil des Origenes zugleich auf die Lehre des Hippolytus paßt. Hätte man ihm die Letztere vorgelegt und sein Urtheil darüber verlangt, es hätte nicht anders lauten können, als dahin, daß Hippolytus sich Gott vorstelle wie ein körperliches Wesen, daß er einen Theil aus dem Wesen des Vaters sich zum Sohne gestalten lasse, daß er einen zeitlichen Ursprung des Sohnes annehme, mit einem Worte, den Begriff der Gottheit weder beim Vater noch beim Sohne in seiner Reinheit festhalte. Und blicken wir nun, auf dieses Resultat gestützt, zurück auf die Stelle, von der wir ausgegangen sind [2], wo als die zweite Klasse der Monarchianer innerhalb der Kirche solche bezeichnet werden, welche die Gottheit des Sohnes läugnen, aber ausdrücklich seine Persönlichkeit behaupten, so kann kaum ein Zweifel sein, daß hier Origenes sein Urtheil über die Lehre des Hippolytus ausspreche. Allerdings sagt er, sie läugnen die Gottheit des Sohnes, während wir wissen, daß Hippolytus ausdrücklich die Gottheit desselben bekannte; nehmen wir aber an, daß Origenes hier wie bei der ersten Klasse der Monarchianer zugleich sein eigenes Urtheil darlege, und nicht einfach die Lehrsätze Anderer nur berichte, so mußte sein Urtheil genau so lauten, wie er es niedergeschrieben hat.

Wir behaupten demnach, daß Origenes an der angeführten Stelle sein Urtheil über die Lehrstreitigkeiten in der römischen Kirche abgebe. Er erklärt sich einerseits gegen die Lehre des Kallistus, in welcher wohl

[1] In Joh. T. XX. c. 16.
[2] In Joh. T. II. c. 2.

Digitized by Google

die Gottheit, aber nicht die Persönlichkeit des Sohnes gewahrt sei, und andererseits gegen die Lehre des Hippolytus, in welcher wohl die Persönlichkeit, aber nicht die Gottheit des Sohnes festgehalten sei. Er fixirt damit zugleich den Charakter seiner eigenen Lehre, die polemisch nach beiden Seiten sich wendend und bestrebt, das Wahre beider mit einander zu vereinigen, somit auf dem Standpunkte der Vermittlung zwischen beiden Gegensätzen steht [1].

Aeußerlich wird man gegen diese Annahme nichts einzuwenden haben; man wird sie in dem natürlichen Verlaufe des Streites selbst ganz begründet finden. Origenes war unter Zephyrinus in Rom, als der Streit noch im ersten Stadium war. Es ist ganz undenkbar, daß er nicht veranlaßt worden wäre, Partei zu ergreifen und für den Einen oder Andern sich zu entscheiden. Als dann Kallistus Papst wurde (219 n. Chr.), nahm, wie bekannt, der Streit größere Dimensionen an und verbreitete sich weit über die römische Kirche hinaus. Hippolytus drohte mit einer Appellation und Anklage bei der Gesammtkirche; Sabellius und seine Partei grollten; Kallistus sah sich genöthigt, mit einer ausführlichen und umfangreichen Lehrformel hervorzutreten. Alles das sind Dinge, welche die gesammte Kirche in Bewegung setzten, und ganz gewiß an dem Geiste eines Origenes nicht spurlos vorüber gingen. Nach dem Tode des Kallistus (222 n. Chr.) hörte der Streit nicht auf; er war innerhalb der römischen Kirche zum vollen Schisma ausgeartet; wie bitter die Stimmung war, zeigt das Werk des Hippolytus zur Genüge. In dieser Zeit schrieb Origenes seinen Commentar zu Johannes, in welchem er nothwendig auf die streitig gewordene Lehre zu

---

[1] In Joh. T. II. c. 2: καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους τάρασσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεοὺς καὶ παρὰ τοῦτο (in soweit, nicht propter hoc, wie die lat. Uebersetzung hat) περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον — ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται. λεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι .... (= ἀληθινὸς θεός)· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ ὁ θεὸς, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ κρύς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστὶ τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι (nach Ps. 43, 10), διακονήσας τὸ γίνεσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρύσας εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτοὺς ἀφθόνως κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς.

Digitized by Google

sprechen kommen mußte. Ja schon, daß er gerade dieses Evangelium zur Erklärung sich auserwählte, welches von jeher die eigentliche Basis der Untersuchungen über die Gottheit des Sohnes war, ist für sich allein Beweis genug, daß er in dieser Schrift sein Urtheil über die schwebende Frage darlegen wollte.

18. Der eigene Standpunkt des Origenes.

Ueber den eigenen Standpunkt des Origenes in dieser Sache können wir nun nicht länger im Zweifel sein. Es ist der Standpunkt der rechten Mitte gegen zwei Richtungen, von welchen ihm die eine in der Geltendmachung der Gottheit des Sohnes zu weit über die Wahrheit hinaus zu gehen, die andere in der Abschwächung derselben hinter der Wahrheit zu weit zurück zu bleiben schien. In der erstern sah er nur die Vorstufe zur Häresie des Noetus, eine Uebertreibung der Gottheit des Sohnes bis zu dem Grade, daß sie mit der Gottheit an sich, dem Vater, zusammenfällt, in der andern mußte er, trotz der Ableitung des Logos aus dem Wesen Gottes, wegen der zeitlichen Entwicklung, unter welcher der Ursprung des Sohnes gedacht wird, eine Verendlichung desselben und eine Läugnung seiner Gottheit erblicken. Mit Hippolytus argumentirt er für eine Beschränkung des göttlichen Wesens im Sohne und für eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater, um in diesen Unterschieden die persönliche Existenz des Logos zu sichern; aber mit Kallistus nähert er auch wieder das Wesen des Sohnes dem Vater so weit, als es ihm überhaupt zulässig erscheint, wenn die Persönlichkeit des Sohnes nicht verschwinden soll. So wie Hippolytus, durch Theilung und Wesensentfaltung den Logos aus dem Vater entstehen zu lassen, wäre für ihn das Aufgeben der rein geistigen Wesenheit Gottes, und so weit wie jener ihn vom Wesen Gottes zu entfernen und so tief ihn unterzuordnen, nichts anderes als eine neue Form des gnostischen Ditheismus gewesen. Er hebt dafür das innere und ewige Wesensverhältniß zwischen Vater und Sohn hervor; ewig zeugt der Vater, und ewig ist daher der Sohn; es ist kein Moment, wo der Vater nicht Vater, und wo mithin auch der Sohn nicht Sohn, d. h. wirkliche Person war. Allein als einen reinen Wesensact des Vaters kann er sich doch den Ursprung des Sohnes auch nicht denken; mit Hippolytus schiebt er doch wieder vermittelnd die Wirksamkeit des göttlichen Willens ein; wie aus dem Geiste der Wille entspringt, so ist aus dem Vater der Sohn

Digitized by Google

geworden; er ist der Sohn der Liebe und mithin auch des göttlichen Willens. Das Willkürliche, das in der Hervorbringung des Logos bei Hippolytus liegt, wenn er dieselbe ganz von dem Belieben des Vaters abhängig macht, hat Origenes zwar vermieden; aber zu dem reinen Wesensverhältniß, wie es Kallistus lehrte, und wie es der volle Begriff der Gottheit auch des Sohnes forderte, hat er sich dennoch nicht zu erheben vermocht.

Zwei entgegengesetzte Strömungen ziehen sich demnach durch die Lehre des Origenes hindurch, als Antithesen einerseits gegen die Lehre der römischen Kirche, andererseits gegen die Theorie des Hippolytus, ohne daß sich beide innerlich einigen, durchdringen und zum Ganzen gestalten. Gegen den vollen Begriff der Gottheit beim Sohne macht er die Idee der Persönlichkeit und gegen den endlichen Begriff der Persönlichkeit die göttliche Wesenheit des Sohnes geltend. Aber immer wird ihm doch zuletzt die persönliche Verschiedenheit wieder zu einer Wesensverschiedenheit, mit der Unmöglichkeit, den vollen Begriff der Wesenseinheit zu erfassen. Alle Schwächen, welche solchen Theorien der *rechten Mitte* anzukleben pflegen, haften auch an der Vermittlungstheorie des Origenes. Wir sehen das klar in den Fällen, wo er genöthigt ist, unumwunden und rückhaltslos seine Ansicht über die Einheit des Vaters und des Sohnes auszusprechen. Bei dem Vorwiegen des *persönlichen Unterschiedes* muß das Verhältniß zwischen Vater und Sohn nothwendig einen *ditheistischen* Charakter annehmen.

Dieß erhellt am deutlichsten aus der Art und Weise, wie Origenes in seiner Schrift gegen Celsus [1] den christlichen Glauben an Vater und Sohn gegen den Vorwurf des Ditheismus vertheidigt. Zugleich liefert diese Ausführung den Beweis, daß Origenes auch in seiner reifsten Periode den irrigen Ansichten seiner Jugend und seiner vorgefaßten Theorie treu geblieben ist. Wenn die Christen, hatte Celsus in seiner Schrift gesagt, keinem andern dienten, als dem Einen Gotte, so wäre ihrer Lehre andern gegenüber die strenge Consequenz nicht abzusprechen. Nun aber verehren sie den jüngst Erschienenen (Jesus) über die Maßen, und gleichwohl meinen sie in nichts gegen Gott zu fehlen, wenn es auch (nur) sein Diener (Jesus) ist, dem der Cultus gelten soll. Origenes gibt zu, daß Manchen dieser Vorwurf ganz glaublich klingen werde, in Wahrheit aber verhalte sich die Sache doch anders. Wenn

[1] Contr. Cels. VIII. 12 sqq.

Digitized by Google

nämlich Celsus die Stellen der hl. Schrift verstanden hätte: ich und der Vater sind Eins, oder: wie ich und du Eins sind, so würde er nicht wähnen, daß wir noch einem zweiten neben dem höchsten Gotte dienten; denn, sage Jesus, der Vater ist in mir, und ich bin im Vater. Mit diesen Aussprüchen der hl. Schrift will Origenes die Einheit Gottes wahren. Um aber ja nicht bei seinen eigenen Glaubensgenossen in den Verdacht zu gerathen, als wolle er damit eine Einheit Gottes ohne den Unterschied der Personen lehren, und als habe er seine frühern Ansichten aufgegeben, beeilt er sich gleichsam berichtigend hinzuzusetzen: wenn sich aber hiernach Jemand zu dem Argwohne hinreißen lassen sollte, als schlössen wir uns denen an, welche läugnen, daß Vater und Sohn zwei Hypostasen seien, so beachte er (um den Sinn der Stelle: ich und der Vater sind Eins zu verstehen) den Ausspruch der hl. Schrift: alle Gläubigen waren Ein Herz und Eine Seele (s. auch oben S. 315 die Erklärung von **Gen. XI.** 1). Als Einen Gott also, wie unsere Erklärung lautete, verehren wir den Vater und den Sohn, und unsere Lehre bleibt, mit andern verglichen, streng consequent, und nicht verehren wir den jüngst Erschienenen (als ob er früher nicht gewesen wäre) auf übertriebene Weise. Ihm selbst folgen wir, der gesagt hat: ehe Abraham ward, bin ich, und ich bin die Wahrheit, und Keiner unter uns steht so niedrig zu wähnen, daß das Wesen der Wahrheit (der Logos) vor der Zeit der Erscheinung Christi nicht gewesen sei. Wir verehren also den Vater der Wahrheit, und den Sohn, der die Wahrheit ist; Beide sind zwei wirkliche, wesenhafte Hypostasen, Eins aber durch ihre Uebereinstimmung, durch ihren Einklang, durch die Identität ihres Willens, so daß, wer den Sohn gesehen hat, den Abglanz der Herrlichkeit und den Ausdruck des Wesens Gottes, und in dem Abbilde Gottes — Gott gesehen hat. Und Kap. 13 fährt er fort: den Einen Gott und den Einen Sohn desselben, seinen Logos und sein Abbild, verehren wir nach Möglichkeit mit unsern Gebeten, indem wir sie dem höchsten Gotte durch seinen Eingeborenen darbringen. Ihn, welcher die Sühnung für unsere Sünden ist, bitten wir, daß er als Hoherpriester unsere Gebete und Opfer dem höchsten Gotte darbringe. Das ist unser Glaube an Gott, der in uns vermittelt und bestärkt wird durch den Sohn Gottes, und mit Unrecht wirft uns Celsus Abfall (von dem Einen Gott) vor, wenn wir auch den Sohn verehren und bewundern, den Logos, die Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit u. s. w. Mögen immerhin, fügt Origenes

Digitized by Google

c. 14 abschließend hinzu, einige aus der Menge der Gläubigen, die des Widerspruchs dabei sich nicht bewußt sind [1], voreilig annehmen, der Erlöser sei der höchste Gott über Alles; uns fällt dergleichen nicht zur Last, die wir seinem eigenen Ausspruche folgen: der Vater, welcher mich gesendet hat, ist größer als ich, und deßhalb stellen wir auch den, welchen wir jetzt Vater nennen, nicht, wie Celsus uns verleumdet, unter den Sohn Gottes.

Gewiß nicht; aber nicht minder hat Origenes auch jede Gleichstellung des Sohnes und des Vaters mit ängstlicher Genauigkeit vermieden. Niemals hätte er zugegeben, daß das Gottesbewußtsein, wie es im Vater ist, und das Gottesbewußtsein, wie es der Sohn in sich trägt, sich vollkommen einander decken. So oft diese entscheidende Frage an ihn herantritt, weicht er scheu zurück und wagt nicht, zur vollen Gleichheit Beider sich zu bekennen. Der Vater ist ihm Gott und ebenso auch der Sohn, aber sobald er Beide hinsichtlich der Gottheit mit einander vergleicht, schießt ihm das Wesen des Vaters über das des Sohnes in eine ganz überschwängliche, unfaßbare Ferne hinaus. An die Stelle der Wesenseinheit tritt ihm dann beim Sohne der Begriff der persönlichen Begrenztheit und Beschränktheit, welcher nur zuläßt, den Sohn in der Richtung auf die Welt unter den Vater zu stellen. Aber auch dieß geschieht nicht in der Weise der Frühern, eines Hippolytus und Tertullian, welche das persönliche Dasein des Sohnes erst von dem Entschlusse zu schaffen abhängig machen, sondern an sich liegt es im Wesen Gottes, als des Vaters, einen solchen Sohn zu haben. Auf das Unzweideutigste spricht sich in diesen doppelten Gegensätzen der vermittelnde Standpunkt aus, den er zwischen zwei Richtungen seiner Zeit zu behaupten suchte, welche in seinen Augen zwei gleich verwerfliche Extreme waren.

Als den kürzesten und genauesten Ausdruck seiner Lehre betrachten wir darum, was Origenes am Schluß seiner Schrift de principiis zugleich als Ergänzung des bereits früher Vorgetragenen ausführte [2]. Der

---

[1] τῶν δεχομένων τὴν διαφωνίαν. Die lat. Uebersetzung bei de la Rue lautet: qui diversam *ab aliis* sententiam *sequentes*. Von „*ab aliis*“ findet sich im griech. Texte nichts. Der Widerspruch, welchen Origenes dieser Menge vorwirft, besteht darin, daß sie einerseits im Wesen Vater und Sohn identificiren und Beide dennoch als Personen unterscheiden wollen und ganz arglos Beides zugleich gelten lassen (δέχεσθαι). Der Sinn der Stelle ist in der lat. Uebersetzung völlig mißverstanden.

[2] De princ. IV. 35

Digitized by Google

Sohn erkennt den Vater; der Vater ist im Sohne; in diesem Sinne muß man zugeben, daß der Sohn den Vater in sich schließe und begreife (comprehendere). Wenn wir aber nicht diese ideale Seite, die Erkennbarkeit des Vaters für den Sohn, sondern die reale Seite des Wesens und die Aeußerung desselben in Macht und Kraft (potentia et virtus) in Betracht ziehen, so begreift der Sohn den Vater nicht in sich. Der Vater begreift und schließt (mit seiner Macht) das All in sich, zum All (d. h. zur Gesammtheit der von Gott ausgegangenen Wesen) gehört aber auch der Sohn; auch er ist also seiner Macht unterthan. Hier kann man die Frage aufwerfen, ob der Vater so, wie er vom Sohne erkannt wird, auch von sich selbst erkannt werde (ob das Selbstbewußtsein des Vaters von sich als Gott der Erkenntniß gleich zu achten sei, welche der Sohn von ihm besitzt). Diese Frage ist zu verneinen. Der Vater erkennt sich selbst in höherer Weise, genauer und vollkommener, als er vom Sohne erkannt wird. Auch hier gilt der Satz: der Vater ist größer als ich [1].

Mit dieser Lehre befindet sich Origenes in einem bewußten Gegensatz gegen die „Gläubigen," d. h. gegen die Lehre der Kirche. Wir haben schon oben (S. 301), namentlich aus dem Commentar zu Johannes, die Stellen mitgetheilt, wo er die höhere wissenschaftliche Erkenntniß der Transcendenz des Vaters über den Sohn ausdrücklich von der unvollkommenen Erkenntniß der Gläubigen unterscheidet, welche den Begriff der Gottheit bereits im Sohne sich erschöpfen lassen. Ganz ebenso urtheilt er in der zuletzt aus der Schrift gegen Celsus ausgehobenen Stelle. Die Kirchenlehre war für ihn ein unbewußter Widerspruch. Nach seiner Meinung zog die Gleichstellung von Vater und Sohn im Wesen mit Nothwendigkeit die Verwischung des persönlichen Unterschiedes Beider nach sich, und wenn nun trotzdem die Kirchenlehre diesen Unterschied nicht aufgab, so lag ihm gerade hierin jener unbewußte Wider-

---

[1] De princ. IV. 35: *εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων τέ ἐστιν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱὸν. ἄλλος δὲ τις ζητήσει, εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφανεῖται, ὅτι τὸ εἰρημένον· ὁ πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν, ἐν πᾶσιν ἀληθές. ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ.* Vergl. auch Com. in Matth. opp. T. III. p. 903. Matth. 26, 39: *sed non sicut ego volo, sed sicut tu* erklärend, bemerkt Origenes: ista quidem est mea voluntas, sed quoniam tua voluntas multo eminentior est, quasi *ingenili Dei*, quasi *patris omnium*, propterea magis volo tuam voluntatem fieri, quam meam.

Digitized by Google

spruch. Daß dieser Unterschied rein in der Relation bestehe und das Wesen beider Personen nicht berühre, diesen Standpunkt des Dogmas wußte er nicht zu erreichen. Nur wenn er den Vater auch dem Wesen nach über den Sohn hinaushob, glaubte er den persönlichen Unterschied festhalten zu können. Diese polemische Tendenz gegen die Kirchenlehre schließt aber gleichzeitig auch eine apologetische in sich. Origenes hatte sich zu rechtfertigen, daß er mit seiner Lehre den Boden der Offenbarung nicht verlasse. Eine Stelle dieser Art, wo er seine Christologie gegen den Verdacht der Neuerung vertheidigt, ist bereits oben (S. 311) mitgetheilt worden. Wir fügen hier eine zweite hinzu, wo diese apologetische Tendenz unsers Erachtens noch schärfer sichtbar wird. Origenes sagt emphatisch: ich kenne nicht einen andern Logos des Herrn, als den, von welchem der Evangelist gesagt hat: im Anfange war der Logos u. s. w. [1].

Vergleicht man nun aber die Sätze, welche Origenes polemisch gegen die Lehre „der Gläubigen" vorbringt, mit den feierlichen Lehrerklärungen des Zephyrinus und Kallistus, so kann kaum ein Bedenken obwalten, daß sie gegen diese Letztern gerichtet sind. Schon Zephyrinus hatte den Satz ausgesprochen, daß der Vater und Christus nicht zwei Götter, sondern Ein Gott sind; nicht ein zweiter Gott sei in Christus Mensch geworden, sondern Christus sei (mit dem Vater) der Eine Gott. Kallistus hatte alsdann erklärt, beide Personen seien, weil mit einem und demselben göttlichen Geist und Wesen erfüllt, als Ein unzertrennlicher lebendiger Geist zu betrachten. Die menschgewordene Person war ihm nicht aus der Wesenseinheit herausgetreten; sie war ihm nicht wie eine zweite Person, so auch ein zweiter Gott, sondern immer und unveränderlich mit dem Vater der Eine Gott. Das ganze göttliche Wesen war ihm im Sohne gegeben, also auch in Christus sichtbar erschienen. War dagegen die Polemik des Origenes gerichtet, so versteht es sich auch umgekehrt von selbst, daß diese Lehre der Päpste und der Kirche sich ebenfalls feindlich zur Lehre des Origenes verhielt. Man konnte und wollte diese nicht als vollen Ausdruck der geoffenbarten

[1] In Jerem. hom. IX. 1. p. 177 B.: ἐγὼ οὐκ οἶδα ἄλλον λόγον κυρίου ἢ τοῦτον, περὶ οὗ εἴρηκεν ὁ εὐαγγελιστὴς τὸ· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Das Feierliche dieser Erklärung wird einleuchten, wenn man damit die ebenfalls mit apologetischer Tendenz gesprochenen Worte des Zephyrinus vergleicht: ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα, γενητὸν καὶ παθητόν, Philos. IX. p. 285.

Digitized by Google

Wahrheit gelten lassen. Die Anwendung, welche Origenes von der Stelle: der Vater ist größer als ich, machte, konnte in der römischen Kirche keine Billigung finden. So wie er die Worte des Herrn von der Einheit des Vaters und des Sohnes, von dem Innewohnen des Vaters im Sohne deutete, hatte Kallistus den Sinn derselben nicht erklärt. Origenes kommt über eine bloß collective und moralische Einheit nicht hinaus. Der Vater schließt wohl als absolutes Princip auch den Sohn, aber nicht umgekehrt der Sohn auch den Vater in sich. Die volle Durchdringung der Personen zu Einem Leben und zu Einem Gott ist ihm fremd, ja unbewußte Häresie. Alles das sind aber Bestimmungen, welche in der Lehre des Kallistus den eigentlichen Kern ausmachen, und wenn sie Origenes verläugnete, direct gegen Rom verläugnete, so mußte von dieser Seite unausbleiblich seine Verwerfung und Ausschließung aus der Kirche erfolgen. Die Fassung des Urtheils selbst konnte dann nicht zweifelhaft sein. Allerdings hatte sich Origenes weit über den Standpunkt des Hippolytus erhoben; in bedeutendem Grade hatte er sich der Lehre Roms angenähert; aber er hatte den letzten ditheistischen Rest der Lehre des Hippolytus nicht getilgt, ja eben diesen als den Kern der geoffenbarten Wahrheit selbst hingestellt. Auch bei ihm mußte also das Urtheil der Kirche lauten, daß er die reine Lehre von der Monarchie Gottes durch Ditheismus verfälsche.

Wie nun dieses Urtheil, als „Rom zum ersten Male seinen Senat gegen ihn versammelte," wörtlich gelautet habe, wissen wir nicht; ohne Zweifel jedoch nicht wesentlich anders, als der Spruch, den etwa 25 Jahre später einer der Nachfolger des Kallistus, Dionysius, über die alexandrinische Richtung im Ganzen gefällt hat [1]. Wenn ein Unterschied stattfindet, so besteht er höchstens darin, daß der Papst sich nicht mehr bloß auf die Verhältnißbestimmungen zwischen Vater uud Sohn beschränkte, sondern in sie auch den hl. Geist einschloß. Der Begriff der Einheit Gottes, welchen er aufstellt, ist genau derselbe wie bei Kallistus. Die Kategorie der Einheit, das ἡνῶσθαι, welches zwischen den göttlichen Personen stattfindet, wird von ihm mit ebenso durchgreifender Entschiedenheit durchgeführt, wie von seinem Vorgänger. Vom Standpunkte

[1] Dionysius ap. Athan. de decret. Syn. Nic. c. 26: *πέπυσμαι εἶναι τινας τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως, οἳ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ.*

Digitized by Google

dieser Einheitslehre wird eine andere Lehre als irrig verworfen, welche das ehrwürdigste Dogma der Kirche Gottes vernichtet und die Einheit (Monarchie) in drei Wesenheiten (δυνάμεις) und in drei individuelle (μεμερισμέναι) Persönlichkeiten und Gottheiten zertheilt und zerlegt (διαιρεῖν καὶ κατατέμνειν). Der Begriff der Persönlichkeit ist in ihr mit solcher Rücksichtslosigkeit zu Grunde gelegt, daß die drei göttlichen Personen als drei rein für sich dastehende Individuen ohne das gemeinschaftliche Band eines einheitlichen Wesens und Ineinanderlebens erscheinen (τρεῖς ὑποστάσεις ξέναι, παντάπασι κεχωρισμέναι). Dionysius will nicht sagen, daß diese Loslösung der Personen von einander bis zur äußersten Spitze, bis zur völligen Trennung und Unabhängigkeit getrieben sei; er will nur sehr stark betonen, daß die göttlichen Personen wie endliche, wie Individuen in Unterordnung unter die höhere, über ihnen stehende Gattung gefaßt worden seien, denn er wirft der getadelten Richtung nicht Tritheismus schlechthin, sondern in einem beschränkten Sinne des Wortes vor. Gewissermaßen (τρόπον τινα), sagt er, verkündigt sie drei Götter; sie birgt den Tritheismus in ihrem Schooße, ohne bewußter und vollendeter Tritheismus zu sein. Als solcher erscheint ihm der Marcionitismus, indem dieser in seiner später entwickelten Form das einheitliche Wesen des Princips aller Dinge in drei Principien (ἀρχαί) zerlegte. Diesen Tadel spricht nun der Papst über eine bestimmte Richtung ganz allgemein, nicht über eine einzelne Persönlichkeit aus. Ich habe in Erfahrung gebracht, sagt er, daß einige von denen, welche bei euch (in Alexandrien) Katecheten sind und den heiligen Glauben lehren, Vertreter einer solchen Ansicht sind und der Lehre des Sabellius sozusagen diametral gegenüberstehen. Von diesen allgemein gehaltenen Bemerkungen unterscheidet er im Folgenden auf das Sorgfältigste, was er in einem speciellen Falle an dem Bischof Dionysius von Alexandrien auszusetzen hat. Ist nun aber die alexandrinische Schule überhaupt gemeint, so gewiß in erster Reihe Origenes, ihr glänzendster Lehrer und wenn auch nicht ihr Begründer, so doch immerhin ihr eigentliches Haupt und ihr gefeiertester Repräsentant. Von diesem Urtheile des Papstes Dionysius mögen wir einen Rückschluß machen auf das Urtheil, das früher die römische Synode über ihn gesprochen hatte.

Daß dieses Urtheil treffend sei, braucht nach dem, was bisher als die Lehre des Origenes entwickelt worden ist, nicht weiter bewiesen zu werden. Wirklich hat der Papst den wundesten Fleck an der Lehre des Origenes getroffen und bloßgelegt. Es ist dieß der endliche Begriff der

Digitized by Google

Persönlichkeit, des bloßen Individuums, welchen Origenes bei den göttlichen Personen nicht zu überwinden wußte. Den endlichen Personen, den Individuen, klebt immer der Begriff des discreten, des unter einander abgegrenzten Fürsichseins an, und eine Einheit unter ihnen wird erst im höhern Gattungsbegriff aufgefunden [1]. In einer Beziehung dagegen scheint die Rüge des Papstes zu weit und über die Wahrheit hinaus zu gehen. Fassen wir nämlich seinen Tadel kurz zusammen, so lautet er dahin, es sei von den alexandrinischen Lehrern auf die göttliche Monas die Vorstellung einer *διαίρεσις*, eines *μερισμὸς*, d. h. der logischen Eintheilung und Zerlegung der höhern Einheit in ihre untergeordneten Begriffe angewendet worden. Nun aber wissen wir, wie entschieden gerade hiegegen Origenes sich ausgesprochen, wie er gerade in diesem Punkte die Lehre anderer geistesverwandter Männer vor ihm verlassen habe, und eines von beiden scheint demnach nur übrig zu bleiben, entweder anzunehmen, der Tadel des Papstes sei in dieser Beziehung

---

[1] Vergl. die eigene Definition des Origenes über das persönliche Wesen des Sohnes als einer *οὐσία κατὰ περιγραφήν* (in Joh. T. II. c. 2.) oder *ἰδία περιγραφή* (in Joh. T. I. c. 42.), was offenbar mit dem gewöhnlichern *ἰδία οὐσίας περιγραφή* (z. B. bei Eus. h. e. VI. 33.) gleichbedeutend ist. Die *οὐσία* des Sohnes ist allerdings die göttliche Wesenheit, aber innerhalb einer bestimmten *περιγραφή*, einer besondern Umgrenzung und Beschränkung, folglich nicht in ihrer ganzen Fülle, in ihrem absoluten Umfange. Damit ist also nicht bloß die eigene Existenz, das persönliche Fürsichsein, sondern zugleich die Existenz eines in sich selbst beschränkten und begrenzten Wesens behauptet. Wir werden indeß später noch auf den theologischen Sprachgebrauch des Origenes und die darin liegenden logischen Kategorien zurückkommen. Aehnlich war auch die Meinung des Hippolytus und Tertullian, nur daß sie den Begriff der persönlichen Wesenheit noch enger und beschränkter auffaßten, indem sie einen einzelnen Theil des göttlichen Wesens, den innern Logos oder die ratio, sich zur eigenen Person entfalten ließen. Daß dieß Verkehrtheit sei, hat Origenes wohl erkannt. Der Sohn ist ihm nicht eine einzelne, zur eigenen Person entwickelte göttliche Kraft; dagegen erklärt er sich mit aller Entschiedenheit und macht die Vielheit von innern Wesensbestimmungen im Sohne geltend. Das Wesen des Sohnes und das Wesen Gottes (des Vaters) sind ihm nach einer Seite vollkommen gleich. Hier nun aber tritt seine endliche Vorstellung von der Person störend in die Mitte, und er kann sich das Wesen Gottes im Sohne doch wieder nicht anders, als unter bestimmten Einschränkungen und innerhalb einer logischen Determination denken. Der Hauptunterschied zwischen Vater und Sohn liegt ihm darin, daß der ganz aus der unmittelbaren Beziehung zur Welt herausgehobene Vater Einheit schlechthin ist, ohne concrete Unterschiede in sich selbst, während bei dem Sohne, wegen seiner Beziehung zu der in sich selbst getheilten und in einer Reihenfolge von Wesen verschiedener Vollkommenheit sich entwickelnden Welt, die absolut einfache Einheit sich in eine Vielheit innerer Unterschiede umgesetzt und dadurch sich selbst in bestimmte Grenzen eingeschlossen hat.

Digitized by Google

ungerecht, oder er solle überhaupt dem Origenes nicht mit gelten. Diese Schwierigkeit fordert zu ihrer Lösung noch eine eingehendere Auseinandersetzung.

Man wird zugeben müssen, daß die Vorstellung einer Theilbarkeit Gottes, eines μερισμός, entweder im Sinne der Gnostiker, welche eine ganze Stufenfolge höherer Wesen aus einem von der göttlichen Substanz sich-ablösenden Theile durch Emanation entspringen ließen, oder im Sinne eines Tatian, Hippolytus und Tertullian, welche in ihren wissenschaftlichen Theorien diese Entfaltung eines Theiles der göttlichen Wesenheit auf den Sohn beschränkten, von Origenes nicht gehegt, vielmehr mit ganzer Kraft und voller Entschiedenheit bekämpft wurde. Origenes sah sehr wohl ein, daß dadurch das absolut vollkommene Wesen Gottes verendlicht werde; denn Theilbarkeit in diesem Sinne ist ihm das eigentliche Wesen der Materie [1]. In Wahrheit ist auch jene auf das Wesen der Gottheit übertragene Theilung nichts anderes, als eine Anwendung der logischen Eintheilung der endlichen Begriffe auf den Begriff des absoluten Wesens selbst. Jeder Eintheilung liegt ein allgemeines Wesen zu Grunde, und die Eintheilung selbst ist nichts anderes als die Individualisirung eines Allgemeinen, seine Auflösung in einzelne concrete und getrennte Wesenheiten. Der Welt liegt das eine, von Gott aus Nichts geschaffene Wesen der Dinge zu Grunde, und die Schöpfung im Einzelnen besteht darin, daß Gott aus dieser allgemeinen Substanz die einzelnen Wesen eines nach dem andern ausscheidet und zu selbständigem Dasein kommen läßt, darin also, daß er theilt und eintheilt und jedem Einzelnen zugleich als specifische Differenz das mittheilt, was sein individuelles Wesen ausmacht. Das eine Wesen der Welt schließt so, in seine Theile aufgelöst, eine unendliche Mannigfaltigkeit von verschiedenen und doch auch wieder gleichartigen Wesenheiten in sich. Es ist klar, daß diese logische Eintheilung der endlichen Begriffe, oder diese Gliederung (μερισμός) der Weltsubstanz zu einzelnen Wesen, auf Gott übertragen, zur pantheistischen Emanationslehre der Gnostiker führen mußte. Wie der spätere Begriff aus dem frühern, so geht hier ein Wesen nach dem andern aus einem frühern hervor, und wie für die Begriffsbildung gleichsam die logische Substanz des allgemeinsten Begriffs Grundlage und Voraussetzung ist, so hier das allgemeine Wesen der Gottheit selbst. Diese gnostische Theilung und Er-

[1] De princ. IV. 33 sq.

Digitized by Google

weiterung des göttlichen Wesens zur Welt, diese Art des μερισμὸς wurde von der christlichen Wissenschaft beseitigt durch die Schöpfungslehre, welche für alles Gewordene die beiden Kategorien aufstellte, daß es entweder aus dem Seienden (aus Gott) oder aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) entstanden sei. Die erste Kategorie wurde nun ausschließlich auf die göttlichen Personen, zunächst auf den Sohn angewendet und damit der innern Wesensentfaltung eine bestimmte Grenze gezogen. Nicht nur daß der Unterschied des Sohnes von der Welt auf das Strengste erfaßt wurde; es blieb nun auch gegenüber dem Gnosticismus die Dreizahl der göttlichen Personen ein für alle Mal festgesetzt, wie Offenbarung und Tradition es forderten. Aber diese Abgrenzung der beiden Gebiete des göttlichen und des endlichen Lebens genügt noch nicht völlig. Es war nur vorläufig der erste Grenzstein gesetzt; genauere Bestimmungen darüber, wie auf dem Gebiete des göttlichen, und wie auf dem Gebiete des endlichen Seins die Wesensentfaltung vor sich gehe, mußten nachfolgen, und hier lag nun die Verirrung nahe, zu meinen, es seie der Wahrheit schon Genüge geschehen, wenn man nur ein Werden aus dem Seienden (aus der Gottheit) und ein Werden aus Nichts unterscheide, im Uebrigen aber das Werden selbst in beiden Fällen sich als dasselbe oder wenigstens ähnlich denke, als Theilung nämlich eines Allgemeinen, als das Heraustreten eines Einzelnen aus der allgemeinen Substanz in einem zeitlichen oder zeitähnlichen Verlauf. Das Werden des Sohnes mußte so ganz analog mit dem Werden der Welt aufgefaßt werden, und er selbst in Folge davon in eine Mittelstellung zwischen diese und Gott gerathen. Denn mit der erstern theilte er das Werden, mit dem letztern das Sein. In Wahrheit aber wird dadurch die zwischen Gott und Welt gezogene Grenze wieder schwankend, und das kirchliche Urtheil über einen solchen Vermittlungsversuch zwischen der Offenbarung und der wissenschaftlichen Theorie konnte nur abweisend und verneinend ausfallen. Man konnte in ihm nur einen jüngern Nachwuchs der frühern gnostischen Theorie erblicken. Auch Origenes hat das Mangelhafte dieses Vermittlungsversuches klar erkannt und ganz richtig die Schwäche desselben darin gefunden, daß erstens im Sohne nur ein Theil des göttlichen Wesens (der Logos) persönliche Existenz erhalte, und daß zweitens dieß durch eine zeitliche Entwicklung geschehe. Im Gegensatze zu dieser Theorie blieb ihm daher nichts anderes übrig, als anzunehmen, erstens das Wesen Gottes selbst sei im Sohne gegenwärtig, und zweitens die Existenz desselben beruhe nicht auf einem zeitlichen

Digitized by Google

Hervorgehen, sondern auf ewiger Zeugung. Hier aber trat ihm eine andere Schwierigkeit in den Weg. Ist der Sohn wesentlich dasselbe wie der Vater, und ist er es zugleich ewig, dann war ihm eine weitere Unterscheidung beider Personen nicht mehr möglich und er sah keinen Ausweg, dem Irrthum des Noetus oder Sabellius zu entrinnen. Wie sollte er sich in dieser Verlegenheit helfen? Zu dem früheren Auskunftsmittel, der Annahme eines μερισμὸς, welche allerdings die Existenz der Person sicherte, konnte er nicht greifen, ohne seine ganze Theorie und das was er richtig erkannt hatte, umzustoßen, und doch schien auch dieser logische Begriff nicht ganz verwerflich, weil ohne ihn der Unterschied der Personen sonst verloren gehen mußte. Sein μερισμὸς mußte daher erstens die ewige Existenz des Sohnes und zweitens möglich machen, daß der Sohn mit einem gewissen logischen Unterschiede doch das ganze Wesen des Vaters in sich trage. Einen solchen Begriff des μερισμὸς bot ihm nun die platonische Ideenlehre dar. Auf der einen Seite steht bei Plato die Idee ruhig und unbewegt in der ganzen Fülle ihrer Realität, auf der andern Seite die Mannigfaltigkeit sinnlicher Erscheinungen, in welcher die Idee sich spiegelt, sich abschattet. Sie ist darin und zwar in jedem Einzelnen ganz, aber in beschränkter Weise, nicht so rein ausgeprägt, wie sie an sich beschaffen ist. Dasselbe Verhältniß wandte Origenes auf Vater und Sohn an; im Vater ist ihm die Idee der Gottheit an sich gegeben, in ihrer ganzen ungetrübten Reinheit und Vollkommenheit; im Sohne auch, aber ohne diese Vollkommenheit. Wenn Plato sagt, die Erscheinung sei eine Abschattung der Idee, so sagt Origenes mit Vorliebe, der Sohn sei ein Abglanz der göttlichen Eigenschaften, und am schärfsten scheint er das Wesen des Letztern zu bezeichnen, wenn er ihn, wie er so oft thut, in einem ihm eigenthümlichen Sinne das Bild Gottes nennt. Im Sohne spiegelt sich der Vater, jener trägt darum auch das Bild des Letztern in sich, aber er besitzt nur als Bild, was beim Vater volle, reale Wesenheit ist. Mit Einem Worte: gerade so wie bei Plato die Idee über die empirische Wirklichkeit hinausgreift, gleichsam die Wirklichkeit in der höchsten Potenz ist, so ragt nach Origenes die Gottheit des Vaters über die Gottheit des Sohnes hinaus. Alles, was er vom Sohne zu sagen weiß, constituirt zusammengenommen den Begriff der Gottheit; dessenungeachtet geht er, gleichsam um den Begriff Gottes in seiner ganzen idealen Hoheit zu erfassen, darüber hinaus, sowie Plato von der endlichen Wirklichkeit zu einer höhern idealen Wirklichkeit fortschreitet. Aber trotz aller Unterscheidung

Digitized by Google

findet doch immer ein immanentes Verhältniß statt, bei Plato zwischen Idee und Erscheinung, bei Origenes zwischen der Gottheit an sich (dem Vater) und der erscheinenden Gottheit, dem Sohne.

Nach Origenes ist dieß Verhältniß ein ewiges, auch nach seiner wissenschaftlichen Theorie. Dabei wird ihm ebenfalls die platonische Lehre vor Augen geschwebt haben. Ob Plato selbst eine ewige Beziehung der Idee auf die Erscheinung angenommen habe, ist zwar nicht über allen Zweifel gewiß, aber die Gründe für die Ewigkeit sind überwiegend, und auf jeden Fall wurde die platonische Lehre zur Zeit des Origenes in diesem Sinne verstanden [1]. Fand nun Origenes vollends bei Plato weiter den Satz, Gott habe aus Güte geschaffen, so mußte ihm, wie er das Wesen Gottes auffaßte, nicht ruhend, und dann zur Thätigkeit fortschreitend — das war die Ansicht der Gnostiker gewesen — sondern in ewiger, ununterbrochener Thätigkeit befindlich, von selbst die Ewigkeit der Welt auch als ein platonischer Lehrsatz daraus folgen. Denn wenn Gott immer gut, und diese Güte der Grund der Welt ist, so muß auch die Welt immer sein, oder in der Sprache Plato's, mit der Ewigkeit der Idee ist auch die Ewigkeit der erscheinenden Wirklichkeit gegeben. Dann aber mußte Origenes die Art und Weise, wie Plato dieses Verhältniß von Idee und Erscheinung bezeichnete, als besonders geeignet erkennen, auch das Verhältniß von Vater und Sohn, sowie er dasselbe begriffen hatte, auszudrücken, und unbedenklich hat er darum unter den verschiedenen Ausdrücken, deren Plato sich bedient (*μέθεξις*, *κοινωνία*, *παρουσία*), einen sich zu eigen gemacht (*μετοχή*), welcher mit dem ersten ganz gleichbedeutend ist. Er that es in der Ueberzeugung, daß dadurch die Ewigkeit des Sohnes am bestimmtesten gewahrt sei.

Durch diese philosophischen Hülfssätze hat nun Origenes allerdings den gemeinen Begriff des *μερισμὸς* als einer theilweisen und zeitlichen Entfaltung der göttlichen Substanz überwunden. Im Sohne muß ihm nothwendig das ganze Wesen des Vaters gegenwärtig sein, und zwar von Ewigkeit. Aber er hat sich auch dadurch wieder in neue Schwierigkeiten, in einen *μερισμὸς* feinerer Art verwickelt, der, wenn gleich verborgen, nichtsdestoweniger vorhanden ist. So wenig es Plato zu einer vollen Durchdringung von Idee und Erscheinung in einer einzigen Wirklichkeit bringt, so wenig ist es auch dem Origenes gelungen, die innere Durchdringung von Vater und Sohn zu einem einzigen Gott

[1] Zeller, Philos. der Griechen II. 1. S. 508. Anmerk. 2.

Digitized by Google

sich klar zu machen, und wie bei Plato, trotz alles Strebens, Idee und Erscheinung zusammenzufassen, beide doch immer wieder dualistisch auseinanderfallen, indem die Idee auf die eine, die Erscheinung auf die andere Seite tritt, ganz ähnlich verhält es sich auch bei Origenes mit Vater und Sohn. Stets ist ihm der Vater in einem höhern, idealern Sinne Gott, als der Sohn, eine Art von Ditheismus, welcher die unvermeidliche Folge seiner philosophischen Theorie ist. Noch mehr wird dieß einleuchten, wenn wir auch das Verhältniß des Sohnes zu der von ihm geschaffenen Welt betrachten. In der Welt herrscht die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Wesen vor; aber daß sie nicht ganz auseinanderfallen und in eine Vielheit ohne jedes gemeinschaftliche Band sich verlieren, davon ist der Grund die Einheit ihres Urhebers, die Einheit des Logos, der alle Vielheit in sich befaßt und einigt. Der Welt gegenüber ist so der Sohn allerdings Einheit, aber nicht ebenso auch dem Vater gegenüber. Ausdrücklich erklärt Origenes, wie unangemessen es sei, den Sohn Gottes nur unter Einem Gesichtspunkte, etwa als bloßen Logos zu betrachten. Er nennt eine Vielheit von Wesensbestimmungen, welche nothwendig in dem Begriffe des Sohnes zusammengefaßt werden müssen, damit er vollständig und erschöpfend sei. Gott gegenüber, der absoluten, schlechthin einfachen Einheit, ist somit der Sohn eine Vielheit, und ähnlich demnach, wie der Sohn zur Welt, verhält sich Gott zu seinem Sohne. Das Ditheistische, welches hierin liegt, ist leicht zu erkennen. Der Sohn ist der Gott der Welt, als ihre Einheit und ihr Princip; ähnlich ist auch der Vater der Gott des Sohnes, nicht bloß, indem er ihn hervorbringt, sondern auch, indem dieser ihm als eine Vielheit gegenübersteht. Die Schöpfung ist die Welt des Sohnes, der Sohn in seiner Vielheit gleichsam die Welt des Vaters. Und wenn auch noch so sehr versteckt, kommt nun hier der Begriff einer Theilung, eines μερισμὸς doch wieder zum Vorschein. Man braucht nur die Kategorie zu beachten, nach welcher das göttliche Leben bis zur Welt sich fortbewegt, um sich davon zu überzeugen. Origenes geht aus von der schlechthin einfachen Einheit (Gott an sich), geht fort zu einer Einheit, die aber auch schon eine Vielheit in sich birgt (der Sohn), und schließt damit, daß er von dieser Einheit die Vielheit in der Welt sich ablösen läßt. Eine Gliederung des göttlichen Lebens nimmt darin Origenes vor, auf welche genau der Begriff des μερισμὸς paßt.

Darin liegt eine neue Analogie zur platonischen Lehre und ein neuer Beweis, welch' einen mächtigen Einfluß sie auf Origenes ausgeübt habe.

Digitized by Google

Plato hat allerdings, wie bekannt, nicht den Versuch gemacht, aus seiner höchsten Idee, dem Guten, die Vielheit der übrigen Ideen und aus diesen die Erscheinungen dialektisch abzuleiten; aber er betrachtet die Gesammtheit der Ideen doch als ein großes, in sich gegliedertes Ganzes, als ein System, dessen Theile nothwendig ineinandergreifen, und schweben ihm die Ideen allerdings über der empirischen Wirklichkeit, so sind sie doch auch in ihr enthalten. Die Vorstellung also von einer Selbstentfaltung der höchsten Idee zur Vielheit bis zur Welt herab, von einem μερισμὸς ist deßhalb nicht abzuweisen, und für die logische Uebersicht und Erkenntniß dieser verschiedenen Arten des Seienden hat auch Plato selbst den Ausdruck nicht gescheut, wenn er verlangt, daß man, um recht zu erkennen, recht einzutheilen im Stande sein müsse [1].

Endlich könnten wir zurückgehen auf die Art und Weise, wie Origenes das Göttliche eintheilt, gleichsam gliedert, um die Vorstellung von einem μερισμὸς bei ihm nachzuweisen. Vierfach stuft sich bei ihm, wie wir oben gesehen haben, das Göttliche ab: 1) Gott an sich, 2) der Sohn und der hl. Geist, 3) die höhern Geister, 4) die die Gestirne beseelenden Geister. Dieß sind vier Kreise des göttlichen Lebens, welche dadurch zusammengehalten werden, daß stets der niedere Kreis an dem höhern Theil hat und von ihm gestaltet wird. Das Verhältniß der μετοχὴ geht durch alle hindurch. Diese Abstufung des göttlichen Lebens schließt nothwendig die Idee einer Theilung und Selbstentfaltung, eines μερισμὸς in sich.

Mag also Origenes immerhin gegen diesen Ausdruck sich erklären, und mag er ihn in einem Sinne, wie wir ihn bei seinen Vorgängern gefunden haben, verwerfen; vollständig hat er diesen Begriff nicht abgestreift, er selbst ist noch in den Netzen der damit verbundenen irrigen Vorstellungen befangen und gefangen. Dann aber gilt es nicht etwa bloß dem alexandrinischen Dionysius, wenn der Papst klagt, die Einheit Gottes werde in τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας zerlegt; dann gilt es auch mit vollem Rechte dem Origenes, und wir haben Grund anzunehmen, daß dasselbe, was ihm später der Papst Dionysius vorwarf, ihm bereits auf der römischen Synode zum Vorwurf gemacht worden sei, als diese zum ersten Mal über seine Lehre sich auszusprechen Anlaß gefunden hatte.

---

[1] κατὰ μέρη oder κατ' ἄρθρα oder κατὰ μέλη διαιρεῖσθαι — vergl. Zeller, a. a. O. S. 395. Anmerk. — was offenbar mit μερίζεσθαι gleichbedeutend ist.

Digitized by Google

Sollen wir zum Schluß dieser Auseinandersetzung unser Urtheil über die kirchliche Stellung des Origenes abgeben, so müssen wir uns dahin erklären, daß dieser in den praktischen Fragen, namentlich in Betreff der allgemeinen Sündenvergebung sich Hippolytus angeschlossen, in den dogmatischen Hauptfragen aber eine Mittelstellung zwischen der streng kirchlichen Einheitslehre des Kallistus und der Hypostasentheorie des Hippolytus eingenommen habe. Beide sucht er einander zu nähern, indem er in jener eine schärfere Unterscheidung der Personen, in dieser einen vollern Begriff der göttlichen Wesenheit in den einzelnen Personen zur Geltung bringt. In letzterer Beziehung hat seine Lehre offenbare Vorzüge vor der des Hippolytus, aber diese werden zum größten Theil wieder durch den Nachtheil aufgewogen, daß ihm aus der Ewigkeit des Sohnes auch die Ewigkeit der Welt folgte. Was auf der einen Seite gewonnen war, ging auf der andern wieder verloren. Doch davon abgesehen, so hat es Origenes auch in der Erkenntniß des innern Verhältnisses der göttlichen Personen nicht zum Abschluß, nicht zur wirklichen Vermittlung der Gegensätze gebracht. Ruhelos schwankt seine Theorie zwischen diesen hin und her, ohne festen Stützpunkt, ohne Halt. Will er mit der Einheit Ernst machen, stellt sich ihm sein Begriff von Person entgegen, und will er die Personen auseinander halten, so bildet ihre Einheit wieder das Hinderniß, und nur scheinbar werden die hiermit sich erhebenden Schwierigkeiten durch die Unterordnung der einen Person unter die andere gelöst. Das Ergebniß bleibt dann immer der falsche, von der römischen Kirche verworfene Satz, daß der Vater an sich der Eine Gott sei. Das sind die nothwendigen Folgen von der Mittelstellung, welche Origenes zwischen den Parteien behauptet hat. Aber auch der Standpunkt des Kallistus wie der des Papstes Dionysius ist nicht minder ein Standpunkt der Vermittlung gewesen, und es verlohnt sich daher wohl der Mühe, ihren Standpunkt mit dem des Origenes zu vergleichen, um den Unterschied in beiden Fällen zu erkennen. Kallistus erklärte sich gegen zwei Extreme, gegen die jeden Unterschied der Personen auflösende Einheitslehre des Sabellius und gegen die ditheistische Hypostasenlehre des Hippolytus. Aber seine Vermittlung bestand nicht darin, daß er die Gegensätze sich nur abschwächen ließ, und daß er den faulen Frieden eines gegenseitigen Compromisses zwischen ihnen zu Stande brachte. Er ließ beide Gegensätze in ihrer vollen Kraft auf einander einwirken, er nahm in die Einheitslehre des Sabellius ganz und ungeschwächt die Unterscheidungslehre des Hippolytus auf,

Digitized by Google

und umgekehrt verband er mit dem Unterschiede der Personen auch wieder den vollen Begriff der Einheit derselben. Dadurch wurde sein Begriff der Einheit ein ganz anderer, wie bei Sabellius, einer Einheit nämlich, welche trotz ihrer Einfachheit doch auch concrete Unterschiede zuläßt, und ebenso gestaltete sich auch der Begriff der Person ganz anders bei ihm, als bei Hippolytus, dahin nämlich, daß der Sohn aus seiner Stellung *unter* dem Vater in die Stellung *neben* den Vater und vermöge des lebendigen Einheitsbegriffes in die Einheit eines Wesens und Lebens mit demselben gebracht wurde. Sabellius betrachtet die Einheit allein, ohne den Unterschied der Personen; Hippolytus beachtet nur diesen, und läßt darüber die Einheit aus den Augen; Kallistus geht von Beidem zugleich aus: seine Einheit schließt immer auch das Dasein der Personen, und dieses wiederum die volle Einheit, Gleichwesentlichkeit und lebendige Durchdringung des Unterschiedenen in sich. Für Sabellius und Hippolytus in ihrer Entgegensetzung gibt es nur ein Entweder — Oder; Kallistus von seinem Standpunkte erkennt das Berechtigte auf beiden Seiten vollständig an, verschmelzt es zu einem Ganzen und bringt dadurch die verschobenen und verzerrten *Theile* der Wahrheit wieder zur Einheit zusammen, oder mit andern Worten, er duldet nicht, daß die Eine Wahrheit durch Parteisinn in Stücke zerrissen und gleichsam in zwei Hälften zertheilt werde. Darin zeigt er sich als ächter Kirchenfürst, der erhaben über alle Künsteleien der Theoretiker und über die erbitterten Streitigkeiten der Schule, vom praktisch-kirchlichen Standpunkte aus mit klarem, selbstbewußtem Sinn die Elemente der Wahrheit, wie er sie empfangen hat, zusammenhält, und es der Schule überläßt, sich in die Lehre zu finden, weit entfernt, diese Lehre der einen oder andern Partei und ihren Einseitigkeiten zum Opfer zu bringen. Ganz ähnlich ist der Standpunkt seines Nachfolgers Dionysius. Auch er stellt sich mit seinem Begriff der Einheit mitten zwischen polare Gegensätze, die Einheitslehre des Sabellius und den Tritheismus der Marcioniten, und in dieser Mitte finden Beide ihre volle Erledigung und Versöhnung, ihre polare Spannung wird zur innigsten Durchdringung. Gerade hier kommt aber auch das Wesen der *kirchlichen* Vermittlung am klarsten zur Erkenntniß, indem der Papst nicht bloß zwei häretische Extreme, sondern ebenso auch den falschen Vermittlungsversuch der alexandrinischen Schule zurückzuweisen hat. Die Verkehrtheit der letztern besteht darin, daß er nicht in der wirklichen Mitte, welche zugleich der Standpunkt der Wahrheit ist, sondern zwischen dieser Mitte und dem

Digitized by Google

einen Extreme seine Stellung genommen hat [1]. Die Mitte, die Wahrheit selbst ist es, welche gezwungen werden soll, einem irrigen Extrem Concessionen zu machen, wenn der volle Begriff der Einheit durch die Trennung der Personen geschwächt wird. Eine Vermittlung dieser Art muß immer hinter der Wahrheit zurückbleiben, die allerdings nicht ganz geopfert, aber auch nicht rückhaltslos mit allen ihren Folgesätzen anerkannt wird. Das war auch der Standpunkt des Origenes, und er unterscheidet sich trotz einer oberflächlichen Aehnlichkeit auf das Wesentlichste vom Standpunkte der römischen Kirche.

19. Das Dogma und die Schullogik.

Schon bei den Artemoniten sind wir auf die für das Verständniß ihrer Lehre so wichtige Thatsache gestoßen, daß bei Bildung ihres Lehrbegriffs die peripatetische Logik von entscheidendem Einfluß gewesen ist. Nicht minder haben wir Gelegenheit gehabt, auch bei andern monarchianischen Lehrformen die Einwirkung der damaligen griechischen Philosophie zu beobachten. Bisher hat sich dieser Einfluß nur erst aus der Ferne gezeigt, mehr in allgemeinen Umrissen, als in bestimmter, faßbarer Gestalt; nachdem aber einmal die Thatsache selbst festgestellt worden ist, können wir unsern Gegenstand nicht verlassen, ohne wenigstens den Versuch gemacht zu haben, zu ermitteln, in welcher Weise und bis zu welchem Grade die alte griechische Philosophie an der Bildung der verschiedenen monarchianischen Lehrbegriffe außerhalb der Kirche betheiligt gewesen sei.

---

[1] P. Dionysius sagt zwar in der oben S. 334, Anm. 1 mitgetheilten Stelle, die Lehre der alexandrinischen Katecheten stehe sozusagen der Einheitslehre des Sabellius diametral gegenüber; aber daß dieß nicht im strengsten Sinne des Wortes zu nehmen sei, liegt auf der Hand, da die Alexandriner, so sehr sie auch die Personen unterschieden, dieselben doch nicht in gnostischer Weise von einander ablösten und die Einheit ihres Wesens ganz aufhoben. Der Papst folgt nur einem allgemeinen Sprachgebrauch, wenn er den alexandrinischen Tritheismus mit dem marcionitischen zusammenstellt; nur die allgemeine Verwandtschaft soll hervorgehoben werden. So wurde auch Hippolytus wegen seines Ditheismus als Valentinianer bezeichnet. Es liegt darin mehr ein ethisches als theoretisches Moment; es soll durch einen solchen Sprachgebrauch dem kirchlichen Abscheu vor den Verkehrtheiten einer Theorie ein recht kräftiger Ausdruck gegeben werden. Der Gnosticismus galt immer weniger als eine theoretische und in einem viel höhern Grade als eine sittliche Verirrung. Einen Irrthum konnte man daher später nicht mehr brandmarken, als durch seine Verwandtschaft mit irgend einer Form des Gnosticismus.

Digitized by Google

Von den logischen Grundsätzen, welche die Artemoniten auf die Glaubenslehre der Kirche anwendeten, um ihr die nöthige Klarheit und Bestimmtheit zu geben, ist bereits oben die Rede gewesen. Wenn sie zur Logik des Aristoteles, des Theophrast und Galenus griffen und in den Elementen des Mathematikers Euklides das Ideal der Wissenschaftlichkeit verehrten, so hat das nicht bloß seinen Grund in der Nüchternheit und Besonnenheit, welche auf den Rausch und die trunkene Begeisterung der gnostischen Epoche als wohlthätige Reaction von selbst folgen mußte, sondern ebenso auch in dem besondern Charakter der Lehre, welche von diesen neuen Häretikern gegenüber den Gnostikern sowohl als der Kirche zur Geltung gebracht werden sollte. Es kam darauf an, der frühern Vermischung des Göttlichen und des Endlichen ein Ziel zu setzen, zwischen beiden eine scharfe Grenzlinie zu ziehen und die Gottheit in ihrer persönlichen Selbständigkeit vor jeder Verflechtung in die Geschicke des Irdischen zu bewahren. Dazu schien ganz besonders die aristotelische Logik mit ihrer durchsichtigen Begriffsklarheit und ihren präcisen Unterscheidungen geschickt zu sein, während die stoische Logik mit ihrer materialistischen Grundlage, so allgemein verbreitet und populär sie immerhin sein mochte, für diesen Zweck schlechterdings nicht zu gebrauchen war. Auch die von Aristoteles zuerst klar erkannte Einheit eines geistigen Princips an der Spitze der Welt, das, ohne aus sich selbst herauszutreten und ohne der Ideen als Musterbilder zu bedürfen, durch die von ihm ausgehende organisirende Bewegung die unendliche Vielheit der Wesen in's Dasein ruft, übte gewiß auf die Artemoniten ihre Anziehungskraft. Ganz vorzüglich aber schätzten sie seine Logik, weil sie ihnen als Werkzeug dienen mußte, um den in dem einfachen kirchlichen Glauben ruhenden Gehalt der wissenschaftlichen Begriffe mit klarer Deutlichkeit zu erheben, und indem sie nun die hl. Schrift und regula fidei mittelst ihrer hypothetischen und disjunctiven Schlüsse einer genauen Analyse unterwarfen, glaubten sie als zweifelloses Ergebniß ihrer Untersuchungen den Satz von der absoluten Einheit Gottes und der bloß menschlichen Würde Jesu Christi aussprechen zu dürfen. Das war ihre Gnosis, ihr wissenschaftliches Verständniß der Offenbarungsthatsachen, wie sie es mit Hülfe der aristotelischen Logik gewonnen hatten [1].

Fast gleichzeitig mit dieser Form der monarchianischen Irrlehre entstand das andere Extrem derselben, der Patripassianismus des

[1] Vgl. oben S. 88 ff.

Digitized by Google

Noetus, und daß auch bei seinem Ursprunge die damalige griechische Schullogik mit im Spiele gewesen, kann keinen Augenblick bezweifelt werden. Es ist Thatsache, daß die Vertreter dieser Richtung mittelst eines syllogistischen Verfahrens den Inhalt des Glaubens klarer und bestimmter zu erfassen bemüht waren, und Novatian hat uns noch eine und die andere von ihren Schlußformeln aufbewahrt [1]. Ueberhaupt müssen diese und die artemonitische Irrlehre vorwiegend der syllogistischen Methode gehuldigt haben, da auch die Widerlegung Novatians ganz in derselben Weise gehalten ist. Wir bleiben aber auch nicht lange im Ungewissen, welcher Art die logischen Grundsätze gewesen seien, deren entweder bereits Noetus oder etwas später seine vielleicht wissenschaftlicher geschulten Anhänger in Rom sich bedienten, um schon zu ihrer Zeit und in ihrer Weise eine Versöhnung von Glauben und Wissen zu versuchen. Wenn uns Hippolytus versichert, der eigentliche Kern dieser Irrlehre bestehe darin, daß Vater und Sohn nicht der Wirklichkeit, sondern dem bloßen Namen nach von einander verschieden, und beide Ausdrücke nichts mehr als bloße Benennungen eines und desselben Wesens ohne entsprechende Wirklichkeit seien, so haben wir offenbar eine streng nominalistische Logik vor uns und brauchen nicht erst lange nach der Quelle zu suchen, aus welcher eine derartige Logik stammt. In keiner philosophischen Schule der damaligen Zeit ist der Nominalismus mit einer solchen Strenge und Consequenz durchgeführt, wie in der Logik der Stoiker, und sie wird es demnach gewesen sein, mit deren Hülfe die Bildung des patripassianischen Lehrbegriffs vollzogen wurde.

Indessen ist diese Thatsache auch durch das unmittelbare Zeugniß des Hippolytus gesichert. Um der von ihm mit solchem Eifer bekämpften Irrlehre gleich von vornherein jeden Boden zu entziehen, macht er auf ihren Ursprung aufmerksam und nennt als ihren Stammvater den alten Weisen von Ephesus, den Heraklit. Wenn nun freilich Noetus und sein Anhang dieß nicht zugeben wollen, so sei es dennoch nichtsdestoweniger vollkommen gewiß, wie eine einfache Gegenüberstellung der beiderseitigen Lehrsätze darthue. Wenn nun Hippolytus den Heraklit

---

[1] De trin. p. 515 ed. de la Barre: si unus Deus Christus, Christus autem Deus, pater est Christus, quia unus Deus: si non pater sit Christus, dum et Deus filius Christus, duo dii contra scripturas introducti videantur. Aehnlich p. 506.

Digitized by Google

als den eigentlich geistigen Vater der patripassianischen Häresie bezeichnet, so ist ohne Zweifel damit nicht der alte jonische Naturphilosoph und Antipode der Eleaten, sondern der in der stoischen Schule wiederaufgelebte und aus den Ideen der griechischen Geistesphilosophie erneuerte und wiedergeborene Heraklit, oder der Heraklit gemeint, wie er damals allgemein verstanden wurde, als Urheber einer Naturphilosophie, welche vollständig in die materialistische Lehre der Stoiker übergegangen war. Schon seit Jahrhunderten waren die Naturphilosophie des Heraklit und gewisse, der nachsokratischen Philosophie entlehnte ethische und logische Lehren in der stoischen Schule zu einem untrennbaren Ganzen verwachsen, und namentlich in der Physik und Theologie war er bei den Stoikern der gefeierteste Name. Wenn demnach Hippolytus von Heraklit das Entstehen des Patripassianismus ableitet, so ist kein Zweifel, daß damit die stoische Schule im Ganzen und Großen als die Quelle dieser Häresie hingestellt werden soll.

Doch ist hiemit nur erst die Quelle aufgedeckt, aus welcher die Patripassianer ihre Irrthümer geschöpft haben; wie sie aus derselben geschöpft, welche Grundsätze sie sich angeeignet und auf das kirchliche Dogma angewendet haben, um es in ihrem häretischen Sinne umzugestalten, das erheischt noch eine genauere Untersuchung, welche uns erst ganz und vollständig in die Werkstätte dieser Irrlehre einführen wird.

Als den eigentlichen Kern der patripassianischen Lehre bezeichnet Hippolytus beide Male, wo er von derselben spricht [1], die Verbindung völlig entgegengesetzter und sich einander widersprechender Prädicate mit dem Begriffe Gottes. Zwei Reihen von Eigenschaften werden von Gott ausgesagt, von welchen die eine ihn als unendliches, die andere als endliches Wesen darstellt. Gott ist nach ihnen unsichtbar, aber auch sichtbar; er ist ungeworden und ungezeugt, aber ebenso auch geworden und gezeugt; er ist leidensunfähig und unsterblich, nicht minder aber auch leidensfähig und sterblich. Daß diese beiden Reihen von Eigenschaften in völlig gleicher Weise von Gott ausgesagt werden, ist nicht anzunehmen; es wäre das ein so handgreiflicher Verstoß gegen alle Logik, daß wir den logisch durchgebildeten und von ihren logischen Kenntnissen ohne Zweifel nicht wenig eingenommenen Urhebern dieser Lehre Dergleichen auf keinen Fall zutrauen dürfen. Hippolytus will das auch nicht sagen, er berichtet vielmehr, daß die Summe jener Eigenschaften Gott nicht

[1] Phil. IX. 283 f. u. X. 329.

Digitized by Google

gleichmäßig und in jedem Augenblicke, sondern successive und wechselnd zukomme, bald die eine, bald die andere, und macht das Hervortreten einer einzelnen Eigenschaft ganz von dem Belieben Gottes, von einem θέλειν, βούλεσθαι, εὐδοκεῖν abhängig. Alle diese Eigenschaften sind also nicht innerlich und wesenhaft mit Gott verbunden; sie sind nicht, um die Sprache der damaligen Schullogik zu reden, ἴδια, welche ihn in seinem Wesen und im Unterschiede von allem Uebrigen, was nicht er selbst ist, bezeichnen, sondern mehr oder weniger zufällige Erscheinungsformen, Modificationen und Accidenzen (συμβεβηκότα). Wenn er will, wenn es ihm gutdünkt, ist er bald unsichtbar, bald sichtbar, bald unbegreiflich, bald begreiflich, bald unsterblich, bald sterblich u. s. w., und dabei ist jedesmal nicht eine Beziehung zu seinem eigenen Wesen, sondern zu etwas Anderem, zur Welt nämlich, vorausgesetzt. Daß die Sache so zu verstehen sei, sagt uns Hippolytus sehr bestimmt, wenn er bemerkt, auch Vater und Sohn seien solche Benennungen, welche dem einen göttlichen Wesen zukommen nach dem Wechsel der Zeiten, je nach Umständen oder nach äußern Beziehungen [1], oder wenn er als Lehre der Patripassianer berichtet, der Vater leide dann und sterbe, sobald die Leiden an ihn herantreten [2]. Mit allen jenen Eigenschaften wird darum nichts über Gott an sich, sondern immer nur über sein augenblickliches, actuelles Verhalten zu einem Zweiten etwas ausgesagt. Er ist sichtbar, wenn er (gerade) gesehen wird (ὅτε ὁρᾶται); unsichtbar, wenn er nicht gesehen wird u. s. w. Ein wesentlicher Zusammenhang mit dem göttlichen Subjecte liegt in allen diesen Aussagen nicht. Gerade in diesen Sätzen findet Hippolytus bei den Patripassianern die vollste Abhängigkeit von Heraklit; bis auf's Wort stimme Noetus mit ihm überein (p. 284); wir werden nicht zweifeln, daß hiemit die allerdings ganz der heraklitischen Naturphilosophie entsprechende Logik der Stoiker gemeint sei.

Und in der That sind wir mit den obigen Behauptungen der Patripassianer bereits mitten in die Kategorienlehre der Stoiker hineingerathen. Es handelt sich dort um die Art und Weise, wie die von Gott ausgesagten Eigenschaften mit ihm verbunden seien, und Antwort auf diese Frage können uns nur die hierher gehörenden Sätze der stoischen Logik geben [3].

---

[1] P. 329: αὐτὸν (sc. πατέρα) υἱὸν νομίζουσι κατα καιρούς πρὸς τὰ συμβαίνοντα.

[2] L. c. ἐπὰν πάθη προσέλθῃ.

[3] Quelle für das Folgende ist Prantl, Gesch. der Logik I. 428 ff.

Digitized by Google

Die Stoiker stellten vier allgemeine Gattungsbegriffe auf: *ὑποκείμενα* (Substrate, in logischer Beziehung die Subjecte des Urtheils), *ποιὰ* (Qualitatives überhaupt), *πῶς ἔχοντα* (bestimmte Modificationen), *πρός τι πῶς ἔχοντα* (bestimmte relative Modificationen). Die erstern beiden zusammen bilden das concrete Ding in seiner wesentlichen Gestaltung. Die Substrate entsprechen also einem allgemeinen Begriff als Subject, welcher erst durch Hinzunahme bestimmter, wesenhafter Qualitäten seinen festen Inhalt erhält. Zusammengenommen sind sie also concrete Wesenheiten, deren specifische Eigenthümlichkeit (*ἴδιον*) in einer Summe gewisser wesentlicher Bestimmungen liegt, und welche als Wirklichkeiten die Träger anderweitiger Eigenschaften sind. Als Begriffe sind sie die grammatischen Subjecte des Urtheils. Die beiden letztern Gattungsbegriffe bilden zusammen den Umkreis der anderweitigen jeweiligen Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse, welche sich an die Subjecte ansetzen können. Mit andern Worten: wir haben hier den Unterschied von *οὐσία* und *ὑποκείμενον* einerseits und der *συμβεβηκότα* andererseits. Ein Sein in Wirklichkeit, ein *ὑφιστάναι* schreiben nun die Stoiker nur dem erstern, nicht den letztern zu. Diese sind vielmehr wandelbar und vorübergehend, mehr oder weniger zufällig und für das Subject äußerlich.

Von besonderer Wichtigkeit ist der Begriff der Qualität und der Art und Weise, wie sie mit dem Subjecte verbunden gedacht wird. Die Gesammtheit derselben wird als ein ineinander verfließendes Gemisch, als ein *συγκεχυμένον* bezeichnet, aus welchem die verschiedenen Arten der Qualität ausgesondert werden, um in ihrem gegenseitigen Verhältnisse untersucht zu werden. In dieser Hinsicht unterschieden die Stoiker zunächst *ἕξις* und *ἐκτὰ*, und verstanden unter der erstern diejenige Qualität, welcher die übrigen untergeordnet sind, und von welcher sie beherrscht werden, also die vorzüglichste und ursprünglichste, besonders diejenige, welche als Art bildender Unterschied dem Subjecte sein eigenthümliches und individuelles Gepräge aufdrückt. Die Qualitäten der zweiten Art, die *ἐκτὰ*, kommen erst in zweiter Linie, sind vereinzelte, neben einander für sich bestehende Prädicate, die nur in Unterordnung unter die Hauptqualität auf das Subject bezogen werden können. Während also die *ἕξις* demselben wesentlich inhärirt, mit ihm zu einer concreten Wesenheit sich zusammenschließt, stehen die letztern in einem lockern und entferntern Zusammenhang, sowohl mit jener, als mit diesem, und schon der Sprachausdruck (*πῶς ἔχον*) besagt, daß ein Ding (Subject)

Digitized by Google

nicht wesentlich und nothwendig, sondern eben nur in irgend einer Weise, rein thatsächlich, ohne innere Wesensbeziehung, gerade eine qualitative Bestimmtheit an sich habe. Daher werden die Prädicate dieser Art σχέσεις genannt, womit nur ein augenblicklicher thatsächlicher Zustand am Subjecte bezeichnet werden soll.

Immer aber treten wir damit noch nicht aus der eigenen Begriffssphäre des Subjects heraus. Dieß geschieht erst mit den Qualitäten der dritten Art, mit den πρός τι πῶς ἔχοντα. Sie sind noch lockerer mit dem Subjecte oder mit der Hauptqualität verbunden, indem sie weder auf das eine, noch auf die andere, sondern auf eine außerhalb liegende Veranlassung zurückgeführt werden. Sie ergeben sich nämlich aus dem Verhältnisse, in welchem ein Subject zu einem andern stehen kann, sind mithin nicht wesenhafter Natur und durch die Veränderungen des anderweitigen Dinges (Subjectes) bedingt.

Demnach nahmen die Stoiker in der Verbindung der Eigenschaften mit dem Subjecte eine mannigfache Abstufung an. Das Wichtigste für uns ist aber, daß sie unter allen Eigenschaften nur der Wesensqualität wegen ihrer Inhärenz im Subjecte Realität zugestanden, allen übrigen dagegen, namentlich den beiden letztern, wegen ihres allzuweiten Abstandes von der Wesensqualität jede substantielle Existenz (ὑπόστασις) absprachen [1]. Der nominalistische Charakter der stoischen Logik offenbart sich hierin auf das Deutlichste, und wo wir ähnliche Ansichten über die Verbindung von Eigenschaften mit einem Subjecte antreffen, ist in dieser Zeit immer ein mehr oder weniger bewußter Ausfluß dieser Logik darin zu erkennen.

Nun aber brauchen wir kaum noch daran zu erinnern, daß die Ansichten der Patripassianer von den göttlichen Eigenschaften mit der eben entwickelten logischen Theorie vollkommen übereinstimmen. Gerade so lose, wie der Zusammenhang der Eigenschaften der zweiten und dritten Art mit dem Subjecte bei den Stoikern ganz allgemein ist, ist derselbe auch bei den Patripassianern in Bezug auf die göttlichen Eigenschaften und ihre Verbindung mit dem göttlichen Subjecte. So zufällig die-

[1] Simplicius ad Cat. f. 47 Δ: ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προστιθεὶς ἔοικε Στωικῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον (Subject, concrete Wesenheit) εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς (Eigenschaften) ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πῶς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν, μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πῶς ἔχειν.

Digitized by Google

selben vorhanden sind, so zufällig verschwinden sie auch wieder, ganz nach dem Wohlgefallen und Gutdünken Gottes. Eben deßwegen bezeichnen sie nicht im Mindesten das Wesen Gottes, sondern lediglich thatsächliche Zustände, die gleichsam an dem äußersten Umkreise des göttlichen Wesens vorgehen, aber nicht einen Blick in das innere Leben desselben selbst thun lassen. Sämmtliche Eigenschaften Gottes, wie diese Häretiker sie auffaßten, gehören nach der Eintheilung der Stoiker entweder in die Klasse der *πῶς ἔχοντα* oder der *πρός τι πῶς ἔχοντα*, da ja zu ihrem Vorhandensein das wirkliche oder wenigstens mögliche Dasein der Welt bereits ausdrücklich vorausgesetzt wird. Mit den Stoikern haben sie darum auch diese Eigenschaften nur als äußere Bezeichnungen des göttlichen Wesens, nicht als Wirklichkeiten gelten lassen. Ihr Nominalismus ist damit vollständig aufgehellt und auf seine wahre Ursache zurückgeführt.

Erwähnenswerth ist aber noch, daß bereits bei den Stoikern die Prädicate Vater und Sohn die stehenden Beispiele für die Eigenschaften der vierten Art waren. Sie sind bloße nominalistische Bezeichnungen für den Fall, daß ich ein bestimmtes Subject mit dem ganzen Umkreis seiner mehr oder weniger wesentlichen Qualitäten noch in Beziehung zu einem zweiten Subjecte bringe. Nur also wenn ich diese Beziehung ausdrücklich setze, ist sie und mit ihr die Benennung Vater oder Sohn vorhanden; sie ist mithin nach der Meinung der Stoiker ganz unwesentlich und in ihr über das Wesen der Subjecte selbst nichts ausgesagt. Noch mehr: ein und dasselbe Subject kann je nach der Seite der Beziehung beide Benennungen Vater und Sohn gleichmäßig führen, wie wenn Sokrates in Bezug auf seinen Vater Sohn, in Bezug auf seine Kinder Vater ist. Es kommt hier lediglich auf die äußern Umstände, auf die „*συμβαίνοντα*“ an, wie die Patripassianer sagten, indem sie offenbar ähnliche Gedanken auf Gott übertrugen und den Einen Gott bald Vater, bald Sohn nannten. Ihre eigene Erklärung lautete: so lange er noch nicht geboren war, hieß der Vater mit Recht Vater; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, wurde durch diese seine Geburt der Sohn, und zwar so, daß der Vater sich selbst zum Sohne machte, nicht Vater eines andern Sohnes wurde [1]. Der hier zu Grunde liegende

[1] Phil. p. 284: *λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μένουν μὴ γεγένητο, ὁ πατὴρ δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο, ὅτε δὲ ἠὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου.*

Digitized by Google

Gedanke ist folgender: Gott ist zuerst für sich selbst, indem er sich bald der Welt offenbart und sichtbar macht, bald sich wieder von ihr in seine Unsichtbarkeit zurückzieht. Wenn er nun aber eingeht in die Jungfrau und von ihr geboren wird, so ist er, dieses Eine Subject, offenbar beides: Vater, in sofern er selbst diese Geburt veranlaßt, Sohn, indem er geboren wird, und somit also Vater und Sohn zugleich. Wurde nun weiter gelehrt, Jesus habe wegen der stattgehabten Geburt sich selbst bei denen, welche ihn „sahen", d. h. nur auf seine sichtbare Erscheinung achteten, als Sohn bekannt, habe aber denen, welche es zu fassen vermochten, nicht verhehlt, daß er der Vater sei, so kann dieß nur heißen, daß lediglich der Mensch Jesus aus der Jungfrau geboren, dagegen das in ihm sich offenbarende Subject der Vater sei. An sich also aufgefaßt, ist Gott Vater, zusammengenommen dagegen mit seiner menschlichen Erscheinung, diesem bloßen Accidenz zu seinem Wesen, ist er Sohn. An eine wirkliche Menschwerdung dürften dabei die Patripassianer schwerlich gedacht haben.

Diese Erörterungen über die logische Grundlage des Patripassianismus vorausgeschickt, dürfen wir nun wohl mit der Erwartung einer befriedigenden Antwort die Frage stellen: welche Ansicht die noetianische Schule von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes gehegt habe. Da in den letztern über das Wesen Gottes an sich gar nichts enthalten ist, so müssen wir uns offenbar Gott als über ihnen stehende, schlechthin einfache und unerkennbare Einheit denken. Diese Einheit kommt mit der Welt in gar keine Berührung, sie beharrt in ihrer ewigen, ununterbrochenen Ruhe. Aber an den äußersten Grenzen dieses göttlichen Wesens tritt gleichwohl eine Bewegung ein, welche durch den Ursprung und das Dasein der Welt hervorgerufen wird, und mit dieser Bewegung bildet sich an ihm eine Vielheit entgegengesetzter Beziehungen, welche ihren Höhepunkt erreicht, wenn jenes Wesen sich scheinbar in seiner Einheit spaltet und zu Vater und Sohn wird. Da aber alles dieses in Wahrheit außer Gott vorgeht, so müssen wir uns hüten, alle diese Eigenschaften und Erscheinungsformen auf ihn selbst und sein Wesen zu übertragen. Denken wir uns die Welt weg, so bleibt eben nichts Anderes, als jene einfache, in sich selbst ruhende, eigenschaftslose Einheit übrig. Hiemit stoßen wir auf einen Gottesbegriff, welcher genau mit dem der Gnostiker übereinstimmt, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschied, daß hier alle innere Wesensentfaltung im Princip aufgehoben und geläugnet ist, während die Gnostiker dieselbe so weit getrieben haben,

Digitized by Google

daß sie aus ihr selbst den Ursprung der Welt herleiteten. Auch so erhellt wieder die polemische Beziehung, in welcher der Patripassianismus zu den gnostischen Lehren gestanden hat [1].

Und dieser Gottesbegriff findet ebenfalls seine wissenschaftliche Begründung in der Logik der Stoiker, die so von neuem als die Grundlage des Patripassianismus hervortritt. Die einzige Kategorie, welche nach ihr auf das Wesen angewendet werden darf, ist die der ἀλλοίωσις, der unwesentlichen Modification, welche jedes wahrhafte Werden ausschließt. Gott in dieser Kategorie gedacht, ist schlechthin unwandelbar und nur scheinbar der Welt gegenüber veränderlich; er bleibt immer das ἓν ὑποκείμενον. Auf die Qualität dagegen bezieht sich die σύγχυσις und die ἐξ ὅλων ἀνάλυσις [2], d. h. es kann einerseits wohl die Qualität in der ganzen Fülle ihrer einzelnen Bestimmungen und Eigenschaften auseinander gelegt werden, aber andererseits muß auch vermittelst der σύγχυσις diese Vielheit in die Einheit der Grundqualität wieder zurückgenommen werden, welche mit dem Subjecte, dem ὑποκείμενον, zusammengefaßt das concrete Wesen ausmacht. Werden diese Grundsätze auf den patripassianischen Gottesbegriff angewendet, so ergibt sich daraus auf das Genaueste die eben entwickelte Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Eine innere Wesensentfaltung fällt weg; dafür tritt die Kategorie der ἀλλοίωσις, der bloß äußerlichen Modification in der Erscheinung ein; und müssen wir allerdings wohl eine Vielheit von Eigenschaften an Gott unterscheiden, so dürfen wir doch nicht unterlassen, sie wieder einheitlich zusammenzufassen und auf Eine Grundqualität, die das Wesen Gottes bestimmt, zurückzuführen. Das gilt ebenfalls von der Benennung Gottes als Sohn; auch sie muß bei wahrer Erkenntniß in dem Einen Wesen Gottes untergehen und verschwinden. Und gerade diese Anklage ist es, welche Origenes fortwährend gegen die Patripassianer erhebt, daß sie nur Ein ὑποκείμενον annehmen und in diesem Vater und Sohn als unterschiedslose Einheit zusammenfließen lassen (συγχέειν) [3].

Aber auch sonst legt Origenes Zeugniß ab für die Thatsache, daß der Nominalismus der stoischen Logik die Grundlage des noetianischen

---

[1] S. oben S. 82 ff.

[2] Vgl. Prantl, a. a. O. S. 432. Anm. 92.

[3] Οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν, in Matth. T. XVII. 14. p. 769. — συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ, in Joh. T. X. 21. p. 199.

Digitized by Google

Patripassianismus sei. In der ersten von den beiden eben angeführten Stellen sagt er von den monarchianischen Gegnern der Trinitätslehre, d. h. den Sabellianern: sie nehmen an ein ἓν ὑποκείμενον, sie theilen auch zweitens dasselbe ein (διαιρεῖν), d. h. schreiben dem Einen Subjecte gewisse Eigenschaften zu und legen dadurch den Inhalt desselben auseinander, zerlegen ihn in seine einzelnen Bestandtheile; aber sie erklären sofort drittens die so sich ergebenden Eigenschaften für bloße Benennungen (ὀνόματα), die nur in unserer subjectiven Vorstellung (τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ), nicht an sich im Wesen Gottes Bestand haben, und zu diesen subjectiven Vorstellungen rechnet er dann auch die Unterscheidung von Vater und Sohn. Hätte er es für nöthig befunden, dieses Urtheil über die Sabellianer durch weitere Ausführung ihrer Lehrsätze zu begründen, so hätte er es in keiner andern Weise thun können, wie sein Vorgänger Hippolytus. Er hätte sagen müssen: die Sabellianer bezeichnen Gott wohl als unsichtbar und als sichtbar, als unbegreiflich und als begreiflich, als leidensunfähig und als leidensfähig; allein sie wollen damit keine realen Unterschiede in Gott selbst zugeben, sondern betrachten all' dieses als Eigenschaften, die wir von unserem Standpunkte Gott beilegen, die ihm aber an sich nicht im mindesten zukommen. Origenes hat demnach nur in aller Kürze zusammengefaßt, was Hippolytus mit größerer Ausführlichkeit einzeln hervorgehoben hat. Sonst stimmen ihre beiderseitigen Berichte ganz miteinander überein, und die logische Basis des Patripassianismus ist aus Beiden mit gleicher Klarheit zu erkennen; namentlich gehören die von Origenes gewählten Ausdrücke ganz der Sprache der stoischen Logik an.

Nicht anders verhält es sich auch mit der zweiten aus Origenes angeführten Stelle. Wenn hier von den Sabellianern gesagt ist: Vater und Sohn seien Eins nicht bloß dem Wesen (οὐσία), sondern auch dem Subjecte (ὑποκείμενον) nach; wenn es weiter heißt, diese Benennungen sollen nicht einer Wirklichkeit entsprechen (sind nicht κατὰ ὑπόστασιν), sondern Unterscheidungen, die nur in unsern subjectiven Vorstellungen beruhen, so ist damit als Lehre derselben der Satz hingestellt: an dem Einen göttlichen Subjecte werden zwar mehrere Eigenschaften unterschieden, und in sofern ist auf dasselbe auch eine διαίρεσις anwendbar; aber es darf durchaus das Resultat dieser Eintheilung nicht als eine wirkliche Mehrheit von Distinctionen in Gott angesehen werden; es ist die ganze Eintheilung eine rein subjective und nominalistische. Dieß letztere ist demnach als der Kern des noetianischen Patripassianismus

Digitized by Google

festzuhalten, und genau so hat sich auch Hippolytus, indem er bei der Darstellung der Lehre des Kallistus sein Urtheil über den Patripassianismus kurz zusammenfaßt, ausgedrückt, nur daß er statt des technischen Terminus διαιρεῖν den andern eben so gewöhnlichen und geläufigen gewählt hat, nämlich μερίζεσθαι [1]. Somit führt uns der Verlauf der Untersuchung mit nothwendiger Consequenz wieder zurück auf den Satz, von dem wir ausgegangen sind, darauf nämlich, daß die patripassianische Schule nur einen μερισμὸς κατ' ὄνομα, nicht aber κατ' οὐσίαν in Gott zugelassen habe.

Um übrigens nichts zu übergehen, was für die von uns behauptete Thatsache Zeugniß ablegen kann, so sei hier noch erwähnt, worauf indessen schon in einem andern Zusammenhang aufmerksam gemacht worden ist, daß auch bei Tertullian über die von den Patripassianern angewendete Dialektik sich Andeutungen finden, aus denen klar erhellt, daß sie in einer Verwischung der Unterschiede zwischen entgegengesetzten Begriffen bestand und ganz den Charakter der stoischen Identitätsphilosophie an sich trug [2]. Endlich lag es auch sozusagen in der Natur der Sache, daß die patripassianische Häresie ebenfalls ihren Stützpunkt in einer bestimmten logischen Theorie suchte. In welcher Gestalt dieselbe nach Rom gebracht wurde, wissen wir nicht; doch ist soviel gewiß, daß ihr Zusammenstoß in Rom mit der artemonitischen Irrlehre eine bedeutende Rückwirkung auf sie ausüben mußte, bei dem diametralen Gegensatze, welcher zwischen beiden häretischen Richtungen obwaltete. Gründete sich nun die artemonitische Lehre mit ihren scharfen Unterscheidungen zwischen Göttlichem und Menschlichem aus einer natürlichen Vorliebe auf die peripatetische Logik, so mußte dagegen die noetianische Häresie mit ihrer Verwischung aller Unterschiede in Gott wie von selbst zu der entgegengesetzten Logik der Stoiker sich hingezogen fühlen und in ihr den wissenschaftlichen Halt suchen. Einen streng theoretischen Charakter hatten indessen beide Irrlehren, und gerade hier muß es am bestimmtesten einleuchten, wie abgeschmackt die ganz modernen, von Schleiermacher und aus der neuern Geschichte des Protestantismus entlehnten Kategorien sind, mit welchen Neander [3]

---

[1] Phil. p. 330: ἐν οὖν τοῦτο πρόσωπον (= ὑποκείμενον) ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ.

[2] Adv. Prax. c. 9. Schluß und c. 10. S. oben S. 164.

[3] S. oben S. 149.

Digitized by Google

beide Arten von Häretikern auseinander halten will, wenn er die Artemoniten als „Rationalisten" ohne tieferes Gefühl für das Göttliche im Christenthum, die Patripassianer als fromme Gläubige schildert, die durch gedankenloses Uebertreiben des Göttlichen zu ihrer Vermischung von Vater und Sohn gekommen sein sollen. Gerade das Gegentheil ist der Fall, wie sich aus unserer Darstellung ergeben hat, und wenn man genau zusieht, so wird man finden, daß der Unterschied zwischen den beiden Parteien nicht einmal so groß ist, wie man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt sein könnte.

Diese Thatsachen lassen zugleich ein grelles Streiflicht fallen auf die Anklagen, welche Hippolytus gegen die römische Kirche dieser Zeit erhebt. Er schildert bekanntlich die Unwissenheit und den Mangel an jeder wissenschaftlichen Befähigung bei Zephyrinus in den schwärzesten Farben und in den stärksten Ausdrücken. Wie wird sich zu diesen Beschuldigungen der wirkliche Thatbestand verhalten? Männer von den entgegengesetztesten wissenschaftlichen Anschauungen, Artemoniten, Patripassianer und auch Hippolytus nicht ausgenommen, drangen auf den Papst ein, um ihn zu ihren Theorien, zu ihrem höhern Standpunkte herüberzuziehen. Zephyrinus blieb fest und unerschütterlich, er beharrte bei seinem Glauben, welcher Vater und Sohn als den Einen Gott kannte, und war nicht zu bewegen, diese Einheit von Vater und Sohn gegen eine falsche Identität, oder gegen eine fast eben so irrige ditheistische Unterscheidung Beider aufzugeben. Er erklärte, daß derjenige, welcher geboren sei und gelitten habe, mit dem Vater Ein Gott sei (denn so werden wir seine Aeußerung [s. S. 303 A. 1.] aufzufassen haben), und traf damit alle seine drei Gegner zugleich. Abgewiesen mit ihrer Zudringlichkeit, erhoben sie nun, Hippolytus vielleicht am lautesten, das Geschrei von der Unwissenheit des Papstes, während sie in seinem Benehmen nur treue Glaubensstärke hätten sehen sollen. Denn wenn wir frei von Parteigeist nach dem geschichtlichen Thatbestande urtheilen, müssen wir vielmehr Zephyrinus bewundern, daß er bei dem stürmischen Andringen von so viel Wissenschaftlichkeit die Kraft und Entschlossenheit hatte, das Pfand der überlieferten Lehre muthig zu bewahren. Unbeirrt von allen wissenschaftlichen Theorien, blieb auch Kallistus auf derselben Bahn, wie sein Vorgänger, ruhig verharrend auf dem Standpunkte der Tradition und der gegebenen Lehre; aber er verstand es außerdem mit seinem wunderbaren Scharfsinn, den Gegensätzen die Spitzen abzubrechen und das relativ Wahre, welches sich bei ihnen fand, in seiner Glau-

Digitized by Google

bensformel zu vereinigen. So erzielte er zugleich einen mächtigen Fortschritt in der tiefern Auffassung der geoffenbarten Lehre, ohne doch ein Haar breit sich von derselben zu entfernen. Er schritt fort, aber in der Richtung, welche die Lehre selbst anzeigte, nicht indem er sich auf einen ihr fremden und sie zerstörenden Standpunkt stellte. Der Fortschritt fand statt innerhalb des Glaubens und der Tradition und war somit ein ächt kirchlicher Fortschritt, ein Wachsen zugleich im Glauben und in der Erkenntniß.

Aber ebenso muß endlich unter Voraussetzung der erörterten Thatsachen die Behauptung wiederholt werden, daß unter den Monarchianern, die Tertullian als *fideles*, als *simplices*, als *idiotae* schildert, unmöglich die Patripassianer verstanden werden können, die, auf ihre wissenschaftliche Theorie gestützt, gewiß nicht weniger wissensstolz waren, als Hippolytus oder die Artemoniten. Auch von dieser Seite erhält unsere oben von ihnen gegebene Darstellung neue Bestätigung und verstärkte Beweiskraft.

Wenn nun aber die Patripassianer Gott als ein vollkommen einfaches, ganz eigenschaftsloses Wesen begriffen, so mußte es die größte Schwierigkeit für sie haben, mittelst einer solchen Gotteserkenntniß den Ursprung der Welt zu erklären. Denn ihr Gottesbegriff bietet gar keine Seite dar, nach welcher Gott mit einem andern Sein als er selbst in Beziehung treten könnte. Wie haben sie diese Schwierigkeit überwunden? Das nächste Auskunftsmittel mußte für sie in der Lehre vom Logos liegen, und somit entsteht die Frage, wie sie diesen Theil des christlichen Glaubens nach ihren wissenschaftlichen Grundsätzen aufgefaßt und gedeutet haben. Da steht nun vor allem die Thatsache fest, daß sie auch hier dem entschiedensten Nominalismus gehuldigt haben. Ist ihr Gott überhaupt so einfach, daß gar keine innere Bewegung, gar keine concrete Entfaltung seines Wesens denkbar ist, so kann der Logos nicht die Wurzel eines eigenen Daseins in ihm haben, und Hippolytus berichtet denn auch als Lehre der Anhänger des Noetus, daß nach ihnen nicht der Logos, sondern Ein und derselbe Gott (das Eine göttliche Wesen) Schöpfer und Vater des Universums sei [1]. Mit diesem Satze traten sie in den schneidendsten Widerspruch zur kirchlichen Logoslehre; es blieb ihnen kein anderer Ausweg offen, als ebenso, wie sie die Eigen-

[1] Phil. p. 283: *λέγουσι γὰρ οὕτως, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα.*

Digitized by Google

schaften Gottes und die Begriffe Vater und Sohn für bloße Worte ohne realen Inhalt erklärt hatten, mit dem Logos aufzuräumen. Daß sie dieß thaten, wird zwar in den Quellen nicht direct gesagt; dennoch läßt sich die behauptete Thatsache nicht bezweifeln. Wir finden nämlich, daß die namhaftesten Gegner der Patripassianer, Hippolytus, Tertullian und Novatian, in der Entwicklung ihrer eigenen hypostatischen Logoslehre auf das Entschiedenste Verwahrung einlegen gegen eine nominalistische Logoslehre, welche wir in dieser Gestalt nur bei den Patripassianern voraussetzen können, namentlich auch deßwegen, weil dieselbe mit ihrer positiven Erklärung über das Wesen des Logos unverkennbar ihren Ursprung aus der stoischen Logik verräth. Ihr zufolge nämlich ist der Logos nichts als ein Laut (φωνή), ein von Gott ausgesprochenes Wort, das aber nicht in sich selbst Bestand hat, nicht ein eigenes persönliches Wesen wird, sondern außerhalb Gottes wie ein menschliches Wort verhallt, oder vielmehr als Welt sich materialisirt und so Grundlage der Schöpfung wird [1]. Näher würde diese Anschauung unserem Verständniß gebracht werden, wenn wir annehmen dürften, wozu wir ohne Zweifel berechtigt sind, daß die Patripassianer sich hier der stoischen Kategorie der προβολή bedienten. Ein geschichtliches Zeugniß für diese Annahme glauben wir in einer allerdings durch ihre polemischen Beziehungen schwierigen Stelle des Origenes zu besitzen [2]. Origenes tadelt hier eine theologische Richtung, welche sich bei der Untersuchung über den Sohn Gottes lediglich auf den Ausdruck Logos und auf Psalm 44, 1. beschränkt. Er sagt von den Anhängern derselben, daß sie nach Analogie des menschlichen Wortes den Sohn Gottes als eine προφορὰ πατρικὴ auffassen, und tadelt sie, weil sie dieser Auffassung gemäß, wenn man genauer nachsehe, dem Sohne weder ein persönliches Dasein (ὑπόστασις) zu-

[1] Phil p. 334: ἀπογεννᾷ οὐ λόγον ὡς φωνήν. Letzteres ist ein bekannter terminus technicus der stoischen Logik. Noch deutlicher *Tert.* adv. Prax. c. 7: quid est enim, dices, sermo nisi *vox* et *sonus oris* et sicut *grammatici* (offenbar sind damit die Stoiker, die vorzüglichsten Begründer der griechischen Grammatik, gemeint) tradunt, aer offensus, intelligibilis auditu, ceterum *vacuum* nescio quid et inane et incorporale? — *Noval. de trin.* p. 515: sermo filius natus est, qui non in *sono* percussi aeris aut tono coactae de visceribus *vocis* accipitur. Die gewöhnliche Definition der Stoiker von der φωνή lautete: ἔτι δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς.

[2] In Joh. T. I. c. 23. p. 25 E. f. — Die lateinische Uebersetzung dieser Stelle bei De la Rue ist sehr mangelhaft.

Digitized by Google

schreiben, noch über sein Wesen (οὐσία) klaren Aufschluß geben. Dann bemerkt er wörtlich: zu begreifen, daß das gesprochene Wort Sohn und im christlichen Sinne Logos als lebendiges Wesen sei, geht doch wohl über die gewöhnliche Fassungskraft hinaus, und entweder mögen sie zugeben, daß ein solcher Logos, der nicht vom Vater getrennt ist und deßhalb auch kein wirkliches Dasein hat, gar nicht Sohn sei, oder erklären, wie er getrennt und mit Wesen erfüllt der Gott Logos sei [1]. Origenes bekämpft hier dieselben beiden Parteien der Monarchianer, die er später (in Joh. T. II. 2) genauer bezeichnet, und von denen die eine unbewußt zum Patripassianismus hinneigt, die andere wohl das persönliche Dasein des Sohnes, aber nicht dessen Gottheit erkennt, also, wie wir früher nachgewiesen haben, die Anhänger des Kallistus und des Hippolytus. Wir ersehen aus dieser Stelle, daß auch die Monarchianer der ersten Art, die hier von den Patripassianern überhaupt nicht genauer unterschieden werden, den Logos als προφορὰ, also unter dem Gesichtspunkte einer προβολὴ auffaßten, und dürfen deßhalb schließen, daß die ihnen als Consequenz zugeschriebene nominalistische Logoslehre bei den bewußten Patripassianern ohne Scheu eingestanden war. Hiernach werden auch diese einen an sich ruhenden, verschlossenen, und einen sich äußernden Gott, genauer einen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς unterschieden und demnach gelehrt haben, daß der in sich verborgene Gott sich allerdings auch nach außen durch Worte, durch einen Logos offenbare, ähnlich wie der menschliche Geist sein inneres Bewußtsein durch die Sprache äußerlich mittheile, aber dieses Sprechen Gottes sei ein vorübergehender, mit seinem innern Wesen und Leben keineswegs zusammenhängender Act, nicht das Hervorbringen einer zweiten Person. Und dieß stimmt wiederum vollständig mit den Grundsätzen der stoischen Logik überein; denn Simplicius versichert uns ausdrücklich, daß die Stoiker die προβολὴ zu den bloßen σχέσεις, d. h. zu jenen am Subjecte vorübergehenden Modificationen rechneten, welchen objective Realität nicht zukommt [2]. Auch das Wort Logos war darum den Patripassianern nichts als eine bloße Benennung Gottes, wie Vater und Sohn, und wie sie in letzterer Beziehung sagten: als es Gott gefallen habe, sich

---

[1] L. c.: ἤτοι οὐ κεχωρισμένον τοῦ πατρὸς καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ υἱὸν τυγχάνοντα, ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον ἀπαγγελλέτωσαν ἡμῖν θεὸν λόγον.

[2] *Simplicius ad Cat.* fol. 61 *B*: τὰς σχέσεις οἷον προβολὴν, κάθισιν.

Digitized by Google

der Geburt zu unterwerfen, sei er Sohn geworden, so werden sie ebenfalls in ersterer Beziehung erklärt haben: Gott ist an sich ganz in sich verschlossen; als es ihm aber gefiel, die Welt hervorzubringen, hat er sich selbst zum Logos gemacht durch das von ihm ausgesprochene Schöpferwort. Vom Standpunkt der Welt muß man nun Gott auch Logos nennen, an sich aber ist er unveränderlich Einer und derselbe geblieben. Ein und derselbe Gott, wie Hippolytus oben berichtete, ist Schöpfer und Vater aller Dinge.

Das Wichtigste jedoch, was aus dieser Auffassung des Logos sich ergibt, ist die vollendete Läugnung der Ideenlehre. An und für sich, außerhalb unseres Denkens, haben sie weder in Gott selbst, noch in einem persönlich gewordenen Logos eine reale Existenz; sie sind, wie die Stoiker mit ausdrücklicher Polemik gegen Plato sagten, nur unsere subjectiven Gedanken (ἐννοήματα ἡμέτερα), Gebilde unseres eigenen Denkens, die nur so lange dauern, als das Denken währt, welches ihnen ihr Scheindasein verleiht. Eine derartige Ideenlehre ist das unvermeidliche Resultat ihrer Lehre von Gott, seinen Eigenschaften und seiner Schöpfung.

Die theologischen Ansichten der Patripassianer ruhen also auf den Sätzen der stoischen Philosophie; diese bilden ihre Grundlage und Voraussetzung. Ist dem aber so, dann dürfen wir, um genetisch die Sache zu erklären, und um das wissenschaftliche Verfahren, durch welches sie zu jenen theologischen Lehren geführt wurden, zu erkennen, auch wohl die Sache umkehren und sagen: weil die Patripassianer auf dem Boden der stoischen Logik standen, weil sie mit ihr dem äußersten Nominalismus huldigten, weil sie das objective Dasein der Ideen schlechterdings verwarfen, darum und auf Grund dieser wissenschaftlichen Voraussetzungen sind sie zu ihren Lehren von Gott, seinen Eigenschaften, seiner Schöpfung und Menschwerdung gekommen.

Kaum haben wir nun noch nöthig, dem Gesagten ausdrücklich hinzuzufügen, daß gerade hier in dieser falschen, die Vernichtung der persönlichen Existenz des Logos unabweislich nach sich ziehenden Ideenlehre der Punkt gegeben sei, wo die wissenschaftliche Kritik der Gegner ihre Hebel einzusetzen hatte, und kaum brauchen wir die Philosophie zu nennen, welche ihnen diese Hebel darbot. Es kann keine andere sein als die platonische mit ihrer, der stoischen durchaus entgegengesetzten Ideenlehre. Und so ist es auch. Diejenigen Männer, welche mit den

Digitized by Google

Waffen der Wissenschaft die Patripassianer bekämpften, Hippolytus, Tertullian und Origenes, haben diesen Kampf geführt mit den Waffen, welche sie aus der Ideenlehre Plato's hergenommen haben.

Eines ausführlichen Beweises für die behauptete Thatsache bedarf es an diesem Orte nicht. Die oben gegebene Darstellung der Lehre dieser drei Männer zeigt mit Evidenz, daß die wissenschaftliche Grundlage derselben der Platonismus sei, nur daß man dabei nicht an den reinen, ursprünglichen Platonismus denken darf, sondern an jene Abart desselben, welcher durch den Eklekticismus der damaligen Zeit entstanden war. Wir beschränken uns deßwegen hier auf einige nachträgliche Bemerkungen, die theils den Zweck haben, in der platonischen Grundlage der Lehre dieser Männer den Gegensatz gegen den stoischen Patripassianismus deutlich hervortreten zu lassen, theils dazu dienen sollen, über einzelne Lehrpunkte derselben größere Klarheit zu verbreiten.

Hippolytus und Tertullian stimmen darin miteinander überein, daß sie eine objective Existenz der Ideen im Denken Gottes selbst behaupten, um mittelst derselben die reale und persönliche Existenz des Logos nachweisen zu können. Bei Tertullian ist die Sache vollkommen klar, aber auch was Hippolytus den ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμὸς nennt (p. 334), ist, wie aus dem Zusammenhange erhellt, nichts Anderes als die von Gott in seinem Denken hervorgebrachte Ideenwelt, ihr schöpferisches Princip, den Logos, mit einbegriffen. Ausdrücklich werden diese göttlichen Gedanken sofort ὄντα, objective Wirklichkeiten, genannt, und selbst der Logos wird zu ihnen gezählt. So erklärt sich auch die merkwürdige Stelle in der Schrift gegen Noetus, wo neben der Einheit Gottes zugleich eben so stark eine Vielheit in ihm behauptet wird [1]. Damit soll gesagt sein, daß in dem Einen und einzigen Gott zugleich die realen Keime zu einer wirklichen Vielheit von Eigenschaften in Bezug auf die Welt liegen, offenbar im Gegensatze zum patripassianischen Nominalismus. Derselbe Realismus und mithin derselbe Gegensatz ist auch noch an einem andern Punkte deutlich zu erkennen. Für das Hervortreten der göttlichen Eigenschaften nahmen, wie wir oben gesehen haben, die Patripassianer einen göttlichen Willensact als Vermittlung an. Aber dieser Willensact sammt seinem Product war nach ihnen etwas Vorübergehendes, ein Erzeugniß göttlicher Willkür und bloßen Beliebens (εὐδοκεῖν). Auch Hippolytus und Tertullian, na-

[1] C. Noet. c. 10: αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν.

Digitized by Google

mentlich der erstere, gehen für das Hervortreten des Einzelnen aus Gott auf den göttlichen Willen zurück, aber in ganz anderer, nämlich in streng realistischer Weise. Die Producte des göttlichen Willens sind ihnen nicht bloße Anhängsel an Gott, die bald da sind, bald wieder verschwinden, sondern wahrhafte Realitäten. Gott, sagt Hippolytus, beabsichtigte die Welt zu schaffen. Er hat die Welt gedacht, aber er hat sie auch durch seinen Willen und sein Wort verwirklicht, und sofort stand seinem Willen gemäß ihm das Gewordene zur Seite [1]. Mit der äußern Realität der Ideen hängt dann auch weiter die äußere Realität des Logos auf's Innigste zusammen. Eine gewisse Realität haben nämlich jene bereits im Bewußtsein Gottes, aber es fehlt ihnen noch die äußere, objective Realität, wornach sie auch außerhalb Gottes wirklich sind. Und darum muß nun zuerst durch einen göttlichen Willensact jenes Princip nach außen aus Gott hervortreten, durch welches sie ursprünglich hervorgebracht sind, der Logos nämlich. Die Ideen verdoppeln sich so gleichsam, sind im Vater und im Logos vorhanden, im letztern aber, um nun nach außen durch Schöpfung verwirklicht zu werden. So ist klar, daß hier, wissenschaftlich betrachtet, das wirkliche und persönliche Dasein des Logos mit der zu Hülfe genommenen platonischen Ideenlehre steht und fällt. Aber auch der Gegensatz zum Nominalismus der Patripassianer springt deutlich in die Augen.

Am reinsten und vollständigsten hat Origenes zur wissenschaftlichen Begründung seiner Logoslehre den Platonismus herbeigezogen. Er selbst hat uns darüber die wünschenswerthesten Aufschlüsse gegeben, und wenn er auch den Namen Plato's nicht geradezu nennt, so kann doch die Ideenlehre, mittelst welcher er die Schwierigkeiten hinsichtlich des Logos lösen will, nur die platonische sein. An jener Stelle nämlich [2], wo er von den Verlegenheiten spricht, in welche die eine Partei mit ihrer nominalistischen, die andere mit ihrer zwar realistischen, aber die göttliche Wesenheit des Logos läugnenden Christologie geräth, versichert er uns, daß diese Bedenken sich durch seine Ideenlehre gänzlich heben lassen. Gerade hier entwickelt er nun seine Unterscheidung von dem ὁ θεὸς oder αὐτόθεος und dem θεὸς ohne bestimmten Artikel, und führt aus, daß den übrigen Göttern (dem Logos und den höhern Gei-

[1] L. c.: . . ἐβουλεύθη κόσμον κτίσαι. ὁ κόσμον ἐννοηθεὶς θελήσας καὶ φθεγξάμενος ἐποίησεν, ᾧ παραυτίκα παρέστη τὸ γενόμενον ὡς ἠθέλησεν.

[2] In Joh. T. II. c. 2.

Digitized by Google

stern) die Gottheit durch Theilhaben (μετοχή) vermittelt werde, vor Allem dem Logos, welcher unabläſſig in die Tiefen des Vaters ſchaut und die Gottheit desſelben in ſich hinein zieht, um ſodann, was er aus ihr geſchöpft hat, auch den übrigen Göttern (den höhern Geiſtern) mitzutheilen. In dieſem ganzen Proceſſe der Theoſis iſt demnach der Vater Muſter und Vorbild (πρωτότυπον), alle übrigen Götter ſind ſeine Abbilder (εἰκόνες). Aber auch der Logos, für ſich betrachtet, iſt ein ſolches Urbild (ἀρχέτυπος εἰκών) für eine Reihe von Abbildern, denen er Quelle und Urgrund des Daſeins und Weſens (πηγή) iſt, nämlich für die einzelnen vernünftigen Weſen (ὁ ἐν ἑκάστῳ λόγος), die deßwegen ebenſo wenig ihm gegenüber durch den beſtimmten Artikel ausgezeichnet werden dürfen, wie dieß bei ihm ſelbſt in ſeiner Eigenſchaft als Gott dem Vater gegenüber geſchehen darf. Sodann ſagt er geradezu: der Logos in jedem einzelnen vernünftigen Weſen verhalte ſich zu dem Logos an ſich (ἐν ἀρχῇ) wie dieſer letztere zu Gott an ſich [1], was nichts anders heißen kann, als daß wie der Logos durch Theilhaben ſeinen Beſtand im Vater hat, ebenſo die einzelnen Logoi auf dieſelbe Weiſe den Grund und die Quelle ihres Daſeins im Logos an ſich, in dem αὐτὸς ὁ λόγος haben. So erklärt Origenes ſich ſelbſt, wenn er unmittelbar fortfährt: wie der wahrhafte Gott, der αὐτόθεος, ſich verhält zum Abbild (dem Logos) und zu den Abbildern (nämlich des Logos, z. B. den Menſchen), ſo verhält ſich αὐτὸς ὁ λόγος zu dem ἐν ἑκάστῳ λόγος, denn beide verhalten ſich als Quelle und Urſprung, der Vater in Bezug auf die Gottheit, der Sohn in Bezug auf den Logos.

Schon hieraus iſt erſichtlich, daß die Ideenlehre, mit deren Hülfe Origenes die Schwierigkeiten der Patripaſſianer wie der Artemoniten löſen will, die platoniſche ſei. Noch deutlicher wird dieß, wenn wir die Perſönlichkeit des Logos für ſich in's Auge faſſen. Der Grundgedanke iſt hier, daß in der Perſönlichkeit des Logos zugleich die in der Welt verwirklichten Ideen ihren objectiven Beſtand haben und hier in ihrem Anſich vorhanden ſind. Während nämlich der Vater einfache Totalität iſt, iſt der Sohn concrete Totalität in der Einheit verſchiedener Weſensbeſtimmungen, der einheitliche Compler der Gedanken Gottes, welche aber nicht leere, weſenloſe Vorſtellungen ſind, ſondern in ihm wahren geiſtigen Beſtand haben. Wenn Jemand im Stande iſt, eine unkörperliche Hypoſtaſe mannigfaltiger Gedanken (θεωρήματα —

[1] L. c. c. 3.

Digitized by Google

der Sohn schaut ohne Unterlaß in die Tiefen des Vaters, welche die vernünftigen Verhältnisse aller Dinge enthalten) lebend und gleichsam beseelt zu denken, der wird erkennen die über alles Geschaffene erhabene Weisheit Gottes, von welcher *Prov. 8, 22* die Rede ist, und durch welche erst das Bestehen der gesammten Schöpfung möglich ist. Er (der Sohn Gottes) ist *σοφία*, weil in ihm ein *σύστημα θεωρημάτων* ist, Logos, der zwar in sich ein einheitlicher ist, aber doch besteht aus vielen Ideen (*θεωρήματα*), von denen jede Theil des ganzen Logos ist. Der Logos enthält die Principien, Formen und Gattungen, die Urbilder und Ideen aller Dinge (de princ. I. 2. 2) und ist selbst *ἰδέα ἰδεῶν* und was wesentlich damit zusammenfällt, *οὐσία οὐσιῶν* (c. Cels. VI. 64) [1]. Mit andern Worten: der Vater ist *ἀρχὴ* schlechthin, in absoluter Einfachheit; aus ihm geht hervor der Logos, auch als Einheit, aber als Einheit, welche zugleich in den Ideen die realen Wurzeln und Principien der Vielheit in sich trägt, und darum entsteht aus ihm an dritter Stelle die reale Vielheit der einzelnen Wesen, der vernünftigen Geschöpfe. Daß hier die platonische Ideenlehre und die Logoslehre auf das Engste verknüpft seien, braucht nicht erst gesagt zu werden. In dieser Verknüpfung sieht Origenes die nothwendige wissenschaftliche Gestaltung und Begründung der Kirchenlehre, während der ungebildete Haufen, die einfach Gläubigen, Genaues anzugeben außer Stand sind [2].

Aus dem Gesagten folgt nun weiter, daß auch Origenes eine Theilung des göttlichen Wesens vornehme. Er bezeichnet sie gewöhnlich als *διαίρεσις* oder als *διαιρεῖν*, was indessen nicht von *μερισμὸς* und *μερίζεσθαι* verschieden, sondern nur der platonische Ausdruck für die Art und Weise der logischen Entfaltung der Ideen im Einzelnen ist. Aber im Gegensatze zur nominalistischen Theilung bei den Patripassianern ergibt sich bei ihm im platonischen Sinne eine durchaus realistische. Jenen macht er in den oben angeführten Stellen nicht das *διαιρεῖν* an sich zum Vorwurf, sondern daß dieß auf bloß nominalistische Weise, bloß in der Vorstellung (der *ἐπινοία*) und in der äußern Benennung geschieht. Sie kommen so über ihr Eines Subject (*ἓν ὑποκείμενον*), über ihre Eine Wesenheit (*ὑπόστασις*) nicht hinaus; sie bringen es immer nur zu zwei verschiedenen Benennungen für das eine göttliche Subject. Seine Forderung geht dagegen auf eine reale Un-

[1] Möller, Gesch. der Kosmologie, S. 544.

[2] In Matth. T. XVII. 14: *οἱ ὄχλοι — — οὐδὲν τρανοῦντες περὶ αὐτοῦ.*

Digitized by Google

terscheidung von Vater und Sohn, so daß Beide in Wahrheit und Wirklichkeit (κατὰ ὑπόστασιν) Vater und Sohn heißen [1]. Diese ὑπόστασις ist es, welche er in dem Sinne von realem, wesenhaftem Bestehen der ἐπίνοια und den ὀνόματα der Patripassianer als den eigentlichen Inhalt der Kirchenlehre entgegenstellt [2].

Damit kommen wir auf den so schwierigen Sprachgebrauch zu reden, dessen sich Origenes in der wissenschaftlichen Darstellung seiner Theologie bedient, der aber nach dem Gesagten sich vollständig aufhellen wird. Vor Allem ist klar, was er mit dem Ausdruck ὑπόστασις, welcher die größte Schwierigkeit verursacht, sagen wolle, nämlich ein Zwiefaches: er will damit zunächst die wirkliche und wesenhafte Existenz des Vaters und des Sohnes ausdrücken, sodann, was davon nothwendig weiter die Folge ist, sie Beide in ihrer Existenz unterscheiden. Die Begriffe Wesen und Person sind demnach in dem Einen Begriffe ὑπόστασις verschmolzen. Es ist jedoch leicht zu sehen, daß dieser Eine Ausdruck nicht hinreicht, um Beides mit voller Genauigkeit zu bezeichnen. Um nämlich Vater und Sohn genau zu unterscheiden, muß nach den Grundsätzen der Logik angegeben werden, was sie 1) Beide mit einander Gemeinsames haben, und 2) worin sie auf eigenthümliche Weise von einander verschieden sind. Origenes bedarf demnach noch zweier andern Begriffe, von welchen der eine allgemeiner, der andere concreter sein muß, als ὑπόστασις. Zu ersterem Zwecke dient ihm das Wort οὐσία, zu letzterem das Wort ἰδιότης.

Hiernach ergibt sich die logische Begriffsbildung oder das, was Origenes das διαιρεῖν genannt hat, von selbst. Der allgemeinste Begriff in Bezug auf die Gottheit ist ihm οὐσία, dieser aber nicht in formell logischer Bedeutung, wie bei den Patripassianern, sondern in ontologischer Beziehung genommen, also in der Bedeutung des lebendigen, sich bewegenden und entfaltenden Wesensbegriffes, so daß aus ihm Vater und Sohn als zwei wirkliche Hypostasen hervorgehen. Die Hypostasen schließen also die οὐσία in sich; es ist aber die Frage, ob in beiden Fällen auf gleiche Weise, und hier gilt es nun vor Allem, den Begriff der Hypostase genau zu bestimmen. Sie ist allerdings das Wesen, aber, wie Origenes sogleich hinzusetzt, in einer eigenthümlichen Begrenzung und Beschränkung, oder wie die logischen Bezeichnungen bei ihm lauten, sie ist

[1] In Joh. T. X. c. 21. p. 199.

[2] Origenes bekämpft die ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν.

Digitized by Google

die οὐσία κατὰ περιγραφὴν [1], oder als ἰδία περιγραφὴ [2]. Das Wort περιγραφὴ bezeichnet im philosophischen Sprachgebrauch die logische Determination eines allgemeinen Begriffs in der Richtung auf das Individuum, und steht im Gegensatz zu κατὰ πλάτος, der vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigenden Richtung, oder auch zur ὑπογραφὴ, dem bloß allgemeinen, unbestimmten Umriß eines Begriffs [3]. Die Substanz also mit Hinzunahme bestimmter Qualitäten oder in der Kategorie des ποιὸν gedacht, ergibt den Begriff der ὑπόστασις. Worin nun dieses nothwendig hinzukommende ποιὸν bestehe, darüber legt Origenes selbst genaue Rechenschaft ab. In dem zuletzt angeführten Kapitel seines Commentars zum Johannesevangelium [4] erklärt er, daß unter der καρδία Gottes, welche den Logos hervorsprudelt (Ps. 44, 1.), die νοητικὴ αὐτοῦ καὶ προθετικὴ περὶ τῶν ὅλων δύναμις, unter dem Logos aber τῶν ἐν ἐκείνῃ τὸ ἀπαγγελτικὸν zu verstehen sei. Damit sind nun, durch Angabe bestimmter, wesenhafter Qualitäten, Vater und Sohn als Hypostasen auf das Bestimmteste unterschieden. Dem Vater ist es eigen, die Gedanken der Dinge und den Beschluß zu ihrer Verwirklichung zu fassen; dem Sohne kommt es zu, diese innern Gedanken des Vaters nach außen zu offenbaren und zu verwirklichen. Wird nun die reale Existenz vom Vater und Sohn vorausgesetzt, und ist es bloß darum zu thun, die Unterschiede Beider zu fixiren, so entsteht der Begriff der ἰδιότης, welche unter stillschweigender Voraussetzung der beiden Hypostasen nur das jeder für sich Eigenthümliche bezeichnet, dem Vater also das νοητικὸν und προθετικὸν, dem Sohne dagegen das τὸ ἀπαγγελτικὸν zuschreibt, ganz so, wie z. B. die griechische Schullogik zur Unterscheidung des Vierfüßigen als charakteristisches Merkmal kurzweg das χρεμετιστικὸν und ὑλακτικὸν, oder beim Menschen das γελαστικὸν als ἰδιότης anführte. Demnach ist ἰδιότης bei Origenes dasjenige, was die beiden Personen als solche unterscheidet, das charakteristische Kennzeichen, welches jeder Verwechslung und Vermischung derselben vorbeugt.

Fragt man nun genauer, wie Origenes die Personen unterscheide, ob er bei der bloßen ἰδιότης es bewenden lasse, oder durchgreifender zu

[1] In Joh. T. II. c. 2.

[2] In Joh. T. I. c. 42.

[3] Prantl, Gesch. der Logik I. 426. *Nemesius de natura hom.* p. 352 ed. Matthaei.

[4] p. 45 E. 46 A.

Digitized by Google

Werke gehe, so müssen wir uns für das Letztere erklären. Die ἰδιότης bezeichnet der griechischen Logik zufolge den Unterschied von Individuen derselben Art, wie z. B. Sokrates durch dieselbe oder durch die durchaus eigenthümliche Ausprägung des Begriffs Mensch in seiner Person sich von jedem Andern unterscheidet [1]. Es folgt daraus ein bloßer Unterschied der Subjecte oder der Individuen. Einen solchen hat natürlich auch Origenes bei Vater und Sohn angenommen, aber er genügt ihm nicht; er fügt demselben noch den Unterschied des Wesens, also in der Gottheit hinzu [2]. Das kann nichts anders heißen, als: im Vater und Sohn ist nicht nur das Wesen der Gottheit auf eigenthümliche Weise ausgeprägt — das wäre die bloße ἰδιότης und der Subjectsunterschied, der einzige, den das Dogma zuläßt — sondern es findet auch ein gradueller Unterschied statt, d. h. ähnlich wie der Begriff überhaupt verschieden realisirt sein kann, entweder in seiner ganzen Fülle, oder bald in einem höhern, bald in einem geringern Grade, so verhält es sich auch mit den beiden göttlichen Hypostasen. Rechnen wir dazu, wie Origenes diese Unterschiede entstehen läßt, nämlich auf dem Wege der logischen Individuation (διαίρεσις), indem Gott an sich (der Vater) sich entfaltet im Sohne, der Sohn aber in der Schöpfung (indessen ohne alle pantheistischen Hintergedanken), so haben wir alle Elemente zu einem abschließenden Urtheil über seine Lehre zusammen, und es ist nicht erst nöthig, zu sagen, daß es mit dem des Papstes Dionysius völlig gleichlautend ist.

Die nunmehr beendigte Untersuchung hat aber zu einem für die Dogmengeschichte überaus merkwürdigen, in seinem ganzen Umfange noch nicht beachteten und gewürdigten Ergebniß geführt. Sie hat nämlich die Thatsache festgestellt, daß mit Hülfe der griechischen Philosophie, insbesondere der Logik, wiederholt theils eine häretische, theils eine wenigstens unkirchliche Umgestaltung der christlichen Glaubenswahrheiten vorgenommen sei, um ihnen die Form von wissenschaftlichen Lehrsätzen (Dogmen) und eines systematischen Ausbaues zu geben. Im Gnosticismus geschah es hauptsächlich mit Hülfe des Platonismus, und zwar hier wesentlich mit demselben Erfolg, wie bereits im ursprünglichen Platonismus selbst, indem daraus die ditheistische Unterscheidung von Gott an sich und dem

---

[1] Vgl. *Porphyrius*, Isag. nr. 38.

[2] *De orat.* c. 15: κατ' οὐσίαν καὶ κατ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρός.

Digitized by Google

Demiurgen erwuchs. Die dagegen erhobene Opposition ging theils von der peripatetischen, theils von der stoischen Logik aus und führte dort zu der Lehre, Christus sei bloßer, nur höher begabter Mensch, hier zu dem Satze, Gott selbst, der Vater, sei im Sohne erschienen. Der hiegegen eingelegte Widerspruch griff wieder auf die platonische Logik mit einer Unterscheidung und Zusammenfassung der göttlichen Personen zurück, gelangte aber deßhalb auch wieder nothwendig zu einer neuen Art von Ditheismus, der allerdings nicht so grob und handgreiflich war, wie der gnostische, aber dennoch die im Glauben vorausgesetzte Wesenseinheit tief verletzte. Unabhängig von allen wissenschaftlichen Theorien erfolgte der Fortschritt in der genauern Erfassung und Formulirung der geoffenbarten Wahrheit in der römischen Kirche durch Zephyrinus, Kallistus und Dionysius, in epochemachender Weise besonders durch Kallistus.

Dabei drängt sich eine weitere, die römische Kirche und ihr eigenthümliches Verfahren vorzüglich charakterisirende Wahrnehmung von selbst auf. Nicht selten hat man an den dogmatischen Erlassen der Päpste getadelt, daß in ihnen der Wissenschaft nicht Genüge geschehe, und die speculative Erfassung der Dogmen durch sie nicht gefördert werde. Selbst gegen die berühmte epistola dogmatica des Papstes Leo I. an den Patriarchen Flavian im Beginn des monophysitischen Streites hat Dorner einen solchen Tadel ausgesprochen. Die Thatsache selbst ist vollkommen gegründet; aber wenn die auf sie bezüglichen Bemerkungen in der Gestalt eines Tadelsvotums laut werden, liefert man nur den Beweis, daß man auf protestantischer Seite dieses Verfahren der Päpste und der Kirche überhaupt gründlich mißverstehe und kaum eine Ahnung von dem wahren Sachverhalt habe. Gelehrte Professoren der Theologie waren die Päpste nicht, was immer auch ihr früherer Lebensberuf gewesen sein mag; große, weitläufige Werke über die Person Jesu Christi, welche trotz alles wissenschaftlichen Hin- und Herredens dennoch zu keinem bestimmten Abschlusse kommen und statt dessen mit einem Stück Zukunftstheologie enden, haben sie auch nicht geschrieben, und mit einer widerlich herausgeputzten Katheder-weisheit, welche vor lauter Bedenken und Erwägungen nicht an die Sache selbst gelangt, haben sie ebenfalls nicht prunken wollen. Ihre Sache war eben die Sache selbst, die geoffenbarte Wahrheit, und diese auseinanderzulegen, in allen ihren Theilen mit der größten Klarheit und einem bewunderungswürdigen Scharfsinn auszusprechen und zu erklären, kurz die authentische dogmatische Interpretation, das war ihre

Digitized by Google

Sache, und darin haben sie Unübertreffliches geleistet. Sie standen nicht über der Offenbarung, sondern in der Offenbarung, und ihren Inhalt in eben so klaren als scharfen Bestimmungen auszuprägen und zu erläutern, das haben sie als das ihnen vom Herrn der Kirche verliehene Amt betrachtet. Alles Uebrige haben sie der Wissenschaft überlassen, der sie ihre Aufgabe nicht vorwegnahmen, der sie vielmehr ihre bestimmte Aufgabe durch jene dogmatische Interpretation schufen. Aber eine eben so heillose Begriffsverwirrung ist es, wenn man auf katholischer Seite, wie das jüngst in einem der Sache des Glaubens so eifrig ergebenen Blatte bei einer wissenschaftlichen Controverse geschah, von einer Theologie der Kirche redet [1]. Es gibt wohl eine Theologie, eine wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Wahrheit in der Kirche, und hier allerdings kein Monopol und keine alleinseligmachenden Methoden und Argumente, sondern es ist hier der individuellen und nationalen Eigenthümlichkeit ein großer, weiter Spielraum gestattet, wenn nur die durch das Dogma der Kirche selbst bezeichneten Grenzen nicht überschritten werden, jedoch keine Theologie der Kirche, so lange man nicht Päpste und Bischöfe, die Lehrer und Interpreten des Glaubens, zu modernen Professoren herunterdrücken will. „Die Schüler von Fischern lassen sich nicht durch Philosophie betrügen; es ist besser, wenn die leeren, unthätigen und paganisirenden Philosophen, welche die Naturen (in Christus) abwägen, mit Stolz ihr Unkengeschrei gegen uns erheben, — als daß das einfache und im Geiste arme Volk Christi ungesättigt bleibe" [2]. So universell faßt die Kirche,

---

[1] Katholik, Jahrg. 1863. S. 100: der Theologie der Kirche gegenüber eine andere deutsche Wissenschaft statuiren wollen, ist nicht im Geiste der Kirche!

[2] Papst Honorius bei Hefele, Conciliengesch. III. 136. — Von diesem Gesichtspunkte sind auch die Worte des Abtes und päpstlichen Legaten Leo zu würdigen, mit welchen er dem wissenschaftlichen Dünkel Gerberts, des spätern Papstes Sylvester II., entgegentrat, so übel auch Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen S. 156, dieselben auslegt. Er erklärte: et quia vicarii Petri et ejus discipuli nolunt habere magistrum Platonem neque Virgilium neque Terentium neque ceteros pecudes philosophorum, qui volando superbe ut aves aerem et emergentes in profundum ut pisces mare et ut pecora gradientes terram descripserunt: dicitis eos nec hostiarios debere esse, quia tali carmine imbuti non sunt. Pro qua re sciatis eos esse mentitos, qui talia dixerunt. Nam Petrus non novit talia, et hostiarius coeli effectus est. Mon. Germ. SS. III. 687. Der einfache Sinn ist: das Lehramt der Kirche gründet sich nicht auf menschliche Wissenschaft, sondern auf die Gnadengabe des hl. Geistes.

Digitized by Google

fassen die Päpste ihr Lehramt. Aber von einer Theologie der Kirche reden heißt entweder die Häupter der Kirche zu Vertretern einer Wissenschaft herabsetzen, oder die Vertreter der Wissenschaft zum Range der Päpste und Bischöfe erheben. Wenn eine Theologie, eine neben andern wissenschaftlichen Richtungen ebenfalls, aber nicht mehr, berechtigte wissenschaftliche Richtung so redet, so ist das Anmaßung und nichts weniger als kirchlicher Sinn.

20. Novatians angebliche Schrift von der Trinität.

Die leidenschaftliche Polemik, mit welcher Hippolytus und Tertullian die Lehre der römischen Kirche von der Einheit Gottes angriffen, berechtigt zu der Erwartung, daß jene Männer auch in der folgenden Zeit nicht ganz allein standen, und daß ihre Ansichten, als sie selbst vom Kampfplatze abtraten, nicht sofort spurlos verschwanden und untergingen. Wenn wir aber fragen, wer es gewesen sei, der nach ihnen die Opposition gegen die römische Kirche wieder aufnahm und von ihrem Standpunkte aus das Dogma von der Einheit Gottes zu bekämpfen fortfuhr, so wird Jedermann zunächst an den schismatischen Gegner des Papstes Cornelius, in der Mitte des dritten Jahrhunderts, an Novatian denken. Da schon sein Widerspruch gegen die Disciplin der römischen Kirche, wie wir ihn oben (S. 60 f.) dargelegt haben, die größte Geistesverwandtschaft mit seinen Vorgängern, mit Hippolytus und Tertullian, verräth, so drängt sich von selbst die Vermuthung auf, daß er ihn auch auf die Lehre von der Einheit Gottes ausgedehnt, und daß er auch auf dem Gebiete der dogmatischen Fragen sich ganz auf die Seite jener Gegner der römischen Kirche gestellt haben werde. Allgemein schreibt man nun dem Novatian eine Abhandlung von der Dreieinigkeit zu, welche zwar ursprünglich unter dem Namen Tertullians herausgegeben wurde, unmöglich aber von diesem herrühren kann. Auf das Zeugniß des Hieronymus, daß Novatian eine umfangreiche Schrift de trinitate verfaßt habe, welche jedoch in Wahrheit nur ein Auszug aus dem Werke Tertullians sei [1], hat die Kritik fast einstimmig ihn als Verfasser derselben angenommen. Zugleich haben wir in den Worten des Hieronymus ein positives Zeugniß dafür, daß Novatian mit seiner Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen von Tertullian abhängig gewesen und an ihn sich angeschlossen habe. Es entsteht dem-

[1] De vir. illust. c. 70: quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens.

Digitized by Google

nach die Frage, ob die angeblich von Novatian in jener Schrift vorgetragene Lehre so beschaffen sei, daß mit Recht von ihr auf ein Abhängigkeitsverhältniß desselben von Tertullian geschlossen werden könne. Ist dieser Schluß begründet, so wird damit die Thatsache constatirt, daß Novatian nicht bloß auf dem Gebiete der Disciplin, sondern auch auf dem Gebiete des Dogmas in einer Lebensfrage der damaligen Zeit der römischen Kirche feindselig entgegengetreten sei.

Eine gewisse Aehnlichkeit der Lehre, eine bestimmte Summe gemeinschaftlicher Anschauungen wird man nun allerdings bei einer Vergleichung der Schriften beider Männer nicht abläugnen können. Ihr dogmatischer Standpunkt im Allgemeinen, ihre Ansicht über die Einheit Gottes und über die Art und Weise, wie die drei Personen zusammen diese Einheit constituiren, insbesondere ihre Auffassung des Sohnes sowohl im Verhältnisse zu Gott wie zur Welt — all' dieses stimmt bei ihnen soweit überein, daß sich daraus mit Sicherheit ihr gemeinsames Auftreten gegen die römische Kirche ergibt. Wie Tertullian hat gleichfalls Novatian sich gegen den Vorwurf des Ditheismus zu vertheidigen, und wenn auch bei ihm der Vorwurf mehr von häretischer Seite, nämlich von den Artemoniten und Patripassianern auszugehen scheint, so leuchtet dennoch aus der Art und Weise, wie er hierüber sich äußert, deutlich genug hervor, daß von kirchlicher Seite nicht minder diese Anklage erhoben worden sei. Jedenfalls ist gewiß, daß das Fundament, auf welchem die kirchliche Einheitslehre ruht, von ihm nicht erkannt, ja bestritten worden ist. Die römische Kirche ging bei ihren Bestimmungen über die Einheit des Vaters und des Sohnes von dem Satze aus, daß Gott Geist sei, und indem sie jede der beiden Personen in ihrer geistigen Wesenheit und Beweglichkeit erfaßte, leitete sie daraus nicht bloß die Gleichheit jener Wesenheit, sondern auch ein lebendiges, inneres Verhältniß zwischen ihnen, ihre gegenseitige Durchdringung zu Einem Gotte ab [1]. Von dieser Auffassung ist nicht nur Novatian weit entfernt, sondern er bestreitet geradezu die Grundlage derselben. Das Höchste, was wir nach ihm von Gott aussagen können, ist allerdings, daß er Geist sei; in diesem Satze gipfelt unsere Gotteserkenntniß, und Christus selbst hat sich so über Gott ausgesprochen (Joh. 4, 24). Allein trotzdem dürfen wir sie nicht für vollkommen halten, denn auch mit diesem Ausdrucke wird es sich verhalten, wie mit den übrigen, welche die

[1] S. oben S. 98 ff.

Digitized by Google

hl. Schrift von Gott gebraucht, z. B. daß er das Licht sei; eine erschöpfende Bezeichnung seines Wesens ist er nicht. Wer nämlich bei diesem Begriffe stehen bleiben wollte, würde immer noch der Gefahr sich aussetzen, Gott wie etwas Geschaffenes aufzufassen [1]. Der Ausdruck Geist ist vielmehr ebenso eine bildliche Bezeichnung, wie wenn Gott als der strenge Richter einem sündigen Volke gegenüber Feuer genannt wird. Auch mit ihm wird nur eine Thätigkeit Gottes, nicht Gott selbst bezeichnet, nämlich seine Güte, welche Alles belebt und erfüllt und selbst die in ihren Sünden Erstorbenen um- und neu schafft. Eine gewisse Höhe der Gotteserkenntniß wird wohl errungen, wenn man Gott als Geist begreift; aber sie soll nur als Stützpunkt dienen, um noch tiefer in das Wesen Gottes einzudringen. Wenn demnach auch Christus selbst sich des Ausdrucks Geist in Bezug auf Gott bedient hat (Joh. 4, 24), so ist es doch nur im bildlichen Sinne geschehen, und auch hier hat er sich nach den Menschen, nach ihrer Schwäche und Beschränktheit gerichtet; er mußte so zu ihnen reden, wie sie es hören und fassen konnten [2]. Auf diese Weise versperrt Novatian sich selbst den Weg, um zur kirchlichen Einheitslehre zu gelangen, und wir dürfen uns darnach nicht wundern, wenn er die Höhe des dogmatischen Begriffs, wie wir sie bei Kallistus antreffen, bei Weitem nicht erreicht.

Wie Novatian von der Grundlage der kirchlichen Einheitslehre ganz absieht, so hat er auch die Bestimmungen des Kallistus über den Begriff des Ditheismus nicht vollständig erfaßt, indem er nur Eine Art desselben kennt, welche dann entsteht, wenn Vater und Sohn völlig unabhängig und ganz beziehungslos als zwei innati neben einander zu stehen kommen. Hier wäre wohl eine vollkommene Gleichheit vorhanden — man sieht hieraus, daß dieser Begriff dem Novatian nicht so ganz fern lag, aber auch zugleich, daß er ihn nicht mit dem andern, dem Ursprunge des Sohnes aus dem Vater, vereinigen konnte — allein diese Gleichheit würde sogleich zur Folge haben, daß Vater und Sohn, Beide für

---

[1] p. 497 : denique si acceperis *spiritum substantiam* dei, *creaturam* feceris deum; omnis spiritus *creatura est.* — Wir citiren nach der Ausgabe von De la Barre, welche sich in der von diesem Gelehrten besorgten Ausgabe der Werke Tertullians, Paris 1580, findet.

[2] p. 497 C: *Pulo ego* sic locutum Christum de *patre*, ut adhuc aliquid plus intelligi velit, quam spiritum deum — — ut, dum mens hominum intelligendo usque ad ipsum proficit spiritum, conversa jam ipsa in spiritu aliquid amplius per spiritum conjicere deum esse possit.

Digitized by Google

sich, zu gänzlich von einander getrennten Existenzen würden [1]. Von jenem feinern Ditheismus, welcher darin besteht, daß der Vater an die Spitze einer Idealwelt, der Sohn als Schöpfer an die Spitze einer Realwelt gestellt wird, und welchen Kallistus mit solcher Entschiedenheit an einem Hippolytus und Tertullian bekämpfte, hat Novatian gar keine Ahnung.

In all' diesen Punkten ist Novatian hinter der Lehre der römischen Kirche zurückgeblieben, und da er in Rom selbst lebte, so kann es nur mit vollem Bewußtsein geschehen sein. Er mußte die Lehre dieser Kirche kennen, und wenn er sie dessenungeachtet ignorirt, so kann er es nur gethan haben, weil er sie ignoriren wollte, weil er nicht mit ihr übereinstimmte. Alle Versuche, welche gemacht worden sind, um die Lehre des Novatian in einem bessern Lichte erscheinen zu lassen, sind daher vergebens. Wenn man die formelle Unzulänglichkeit zugibt, aber sie damit entschuldigen will, daß sie erst in der spätern nicänischen Zeit gehoben, daß erst hier der Glaubensinhalt gänzlich durchdacht und ganz verstanden worden sei [2], so stellt man sich mit seiner Beurtheilung gleich von vornherein auf einen falschen Standpunkt, der höchstens solchen Schriftstellern zu Gute kommen mag, welche der römischen Kirche fern standen, aber nicht solchen, welche in Rom selbst lebten und mit der hier vor sich gegangenen dogmatischen Entwicklung bekannt sein mußten. Nicht erst seit dem Nicänum, sondern schon seit Papst Kallistus Vater und Sohn für den Einen Gott erklärt und die Lehre des Hippolytus und Tertullian als Ditheismus verworfen hatte, war jene formelle Unzulänglichkeit überwunden, und wer so entschieden wie Novatian das Fundament der dogmatischen Beweisführung des Kallistus bekämpft, muß sich in bewußter Opposition gegen die römische Kirche befunden haben. Und in der That war die Erkenntniß, daß Vater und Sohn bei aller Gleichwesentlichkeit doch nicht zwei Götter, sondern Ein Gott seien, gar nicht so schwer zu fassen, nachdem aus dem Satze: der Vater für sich genommen ist der Eine Gott, die Artemoniten ihre Behauptung: also ist Christus bloßer Mensch, und die Patripassianer ihre Ansicht: also ist Christus Gott selbst, der Vater, hergeleitet hatten. Um ihren Irrthümern zu entgehen, gab es nur einen Ausweg, den, welchen

[1] p. 516 A: si enim natus (= filius, secunda persona) fuisset innatus, comparatus cum eo, qui esset innatus (= pater), *aequatione in utroque ostensa*, duos faceret innatos et ideo duos faceret deos.

[2] Kuhn, Dogmatik. II. 208 f.

Digitized by Google

Kallistus einschlug, indem er nicht den Vater allein, sondern Vater und Sohn zusammen mit Beibehaltung des persönlichen Unterschiedes für den Einen Gott erklärte. Diese häretischen Gegensätze waren ebenfalls dem Novatian wohlbekannt; seine ganze Schrift ist ihrer Bekämpfung gewidmet; gegen den von ihnen ausgehenden Vorwurf, daß die Anerkennung Christi als Gott im Unterschiede von dem Vater Ditheismus sei, vertheidigt er sich auf das Angelegentlichste. Wenn er nun trotzdem nicht die Richtung des Kallistus einschlägt, wenn er trotzdem bei dem Satze stehen bleibt: der Vater ist der Eine Gott, und damit gerade das Fundament der häretischen Beweisführung zugibt, die in ihrer Weise formell durchaus consequent war, während er die Grundlage der kirchlichen Beweisführung verläugnet: so kann aus allen diesen Thatsachen nur das Eine gefolgert werden, daß Novatian weder mit jenen Häretikern, noch mit der römischen Kirche einverstanden war, daß er der letztern in bewußter Weise widerstrebte.

Sind diese allgemeinen Bemerkungen über die in der Abhandlung von der Trinität vorgetragene Lehre richtig, dann kann der theologische Standpunkt Novatians kein anderer gewesen sein, als derselbe, welchen bereits Tertullian unter den verschiedenen Auffassungen der Einheit Gottes eingenommen hat, und wie Beide in ihrer Polemik übereinstimmen, so werden sie auch in den positiven Voraussetzungen derselben, in der Begriffsbestimmung der Einheit Gottes und in der Art und Weise, wie sie die einzelnen göttlichen Personen zusammenfassen, einer und derselben Ansicht sein. Und so ist es wirklich der Fall. Auch für Novatian concentrirt sich die Einheit Gottes in Einer Person, in der des Vaters. In ihm allein ist der volle Begriff der Gottheit gegeben; er ist der einzige absolute Grund alles Seienden, auch des Sohnes, während er selbst keinen höhern Grund des Daseins über sich hat. Sein Wille ist einzig und allein entscheidend, und wie sein Wille es war, welcher Alles in's Dasein rief, so ist es abermals sein Wille, der zuletzt, am Schluß der zeitlichen Entwicklung, wieder zu unbedingter Geltung kommt. Während dieser zeitlichen Entwicklung steht ihm nun zwar im Sohne eine zweite göttliche Person zur Seite; aber dadurch wird die Einheit des göttlichen Willens nicht aufgehoben. Denn hat auch der Sohn einen eigenen Willen für sich, so dringt derselbe doch niemals dem Willen des Vaters gegenüber durch und geräth deßhalb auch nie mit diesem in Widerspruch; sondern, indem er sich noch oben vollständig unterwirft, den Willen des Vaters ganz in sich aufnimmt und

Digitized by Google

zu dem seinigen macht, besteht seine ganze Willensäußerung darin, den Willen des Vaters an der Welt zu vollziehen, diese sich und in sich dem Vater zu unterwerfen. Wenn dieß vollbracht ist, so übergibt er seine Herrschaft dem Vater; wie er sie von diesem empfangen hat, so wird er sie auch demselben wieder zurückstellen. Mithin bleibt unter allen Umständen der Eine Wille des Vaters maßgebend und entscheidend, mag ihm eine vom Sohne geleitete Welt zur Seite stehen oder nicht.

Es ist klar, daß hier der Begriff der Monarchie ganz ebenso dargelegt werde, wie bei Tertullian. Statt der Wesenseinheit wird eine moralische Willenseinheit zwischen Vater und Sohn angenommen. Darauf deuten denn auch die meisten Ausdrücke hin, welche zur Bezeichnung der Einheit der beiden Personen gebraucht werden. Vorwiegend ist die Rede von einer concordia, von eadem sententia, charitatis societas, amor, dilectio — alles Ausdrücke, welche nur die vollständigste Einhelligkeit zwischen dem Willen des Sohnes und des Vaters constatiren sollen. Allerdings beschränkt sich nun die Einheit nicht einzig und allein auf die Willensgemeinschaft; Novatian spricht auch einmal von einer *substantiae* communio (p. 516); er läßt den Sohn aus dem Wesen des Vaters entstehen und lehrt, daß ihm die Gottheit (divinitas) mitgetheilt worden sei; allein all' dieses geschieht, um recht bestimmt den Sohn als eine zweite Person neben den Vater hinzustellen, nicht aber wird von diesen Bestimmungen Anwendung gemacht, um die Wesens- und Lebenseinheit Beider daraus zu begreifen. Göttliches Wesen und göttlichen Ursprung hat auch Tertullian dem Sohne zugeschrieben, und dessenungeachtet den Satz: Beide sind Ein Gott entschieden verworfen, und dasselbe thut auch Novatian. Sobald er die absolute Unterordnung des Sohnes unter den Vater aufgeben würde, müßte nach seiner Meinung Ditheismus davon nothwendig die Folge sein. (S. oben S. 373 f.)

Gerade so wie in der Darstellung Tertullians wiegt auch bei Novatian der endliche Begriff der Persönlichkeit vor, der nicht volle Wesenseinheit, sondern nur moralische Willenseinheit zuläßt. Darum erhält ferner der Sohn auch hier ganz dieselbe Stellung zwischen Gott und Welt, wie bei Tertullian. In Bezug auf die Welt ist die einzige thätige Person von der Schöpfung bis zur Vollendung der Dinge der Sohn; ihm kommt es zu, im Namen und mit der Macht des Vaters ausgerüstet, die Welt zu schaffen und zu ihrem Ziele zu leiten. Während demnach der Vater für sich ist, erscheint der Sohn in der Rolle

Digitized by Google

eines Weltgottes, ganz ähnlich wie bei Tertullian, und jener von Papst Kallistus verworfene Ditheismus ist bei Novatian nicht minder, wie bei Tertullian eine nicht wegzuläugnende Thatsache. Dem widerspricht nicht, daß Jener gleich in dem ersten Theile seiner Abhandlung, wo er den ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses erläutert, sich auf das Entschiedenste gegen den gnostischen Ditheismus verwahrt. Während nämlich die Gnostiker die Einheit der Welt läugneten, und dadurch zur Annahme von zwei Göttern genöthigt wurden, geht dagegen Novatian von der Einheit der Welt aus, und läßt nicht bloß das Reich der reinen Geister, sondern auch diese sichtbare Welt und die zur Aufbewahrung der Seelen für das letzte Gericht bestimmten unterirdischen Räume von dem Einen allmächtigen Vater geschaffen sein. Aus der Einheit der Welt folgt ihm die Einheit Gottes, weil Alles innerhalb und außerhalb derselben von dem Einen Gott ausgefüllt wird und daher für einen zweiten Gott durchaus kein Raum übrig bleiben würde. Aber diese Sätze werden von ihm ausdrücklich den gnostischen Fictionen von einer Mehrheit der Götter entgegengestellt; sobald dieser Gegensatz zurücktritt, und statt dessen die Polemik gegen die Artemoniten und Patripassianer aufgenommen wird, so werden auch die Bestimmungen über einen Unterschied der Personen in Gott in der oben entwickelten Weise von ihm vorgetragen. Die Einheit Gottes wird auch so aufrecht erhalten; da Vater und Sohn der Welt gegenüber nur Einen Willen haben, erscheinen sie auch wie Ein Gott; aber darüber hinaus geht die Meinung Novatians nicht.

Eine Folge der Unterscheidung des Vaters und des Sohnes, wie sie von Tertullian verstanden wurde, war es, wenn er jenem die volle Unendlichkeit, diesem dagegen in seinem Verhältnisse zur Welt eine gewisse Endlichkeit zuschrieb. Es zeigt sich dieß bei ihm besonders in der Unterscheidung des Vaters als des unsichtbaren, in der Welt nicht erscheinenden Gottes und des Sohnes als des sichtbaren, sich in der Welt offenbarenden Gottes. Eine ganz ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei Novatian. Das Wesen Gottes, wie es im Vater sich darstellt, ist unendliche Vollkommenheit; er ist allein durch sich selbst, unsichtbar, unendlich, unsterblich, ewig; mit seiner Größe und Majestät kann nichts verglichen werden, geschweige denn, daß ihm etwas als gleich an die Seite gesetzt werden könnte. Selbst der Sohn wird hier nicht ausgenommen; so unendlich vollkommen ist das Wesen des Vaters. Folglich ist dasselbe auch für den Menschen unbegreiflich und seine Fassungs-

Digitized by Google

kraft überragend. Freilich gibt Novatian zu, daß wir Gott auch aus seinen Werken kennen lernen können; aber in Wahrheit hat diese Erkenntniß doch nur einen rein negativen Charakter. Gott steht über der Welt, mithin auch über der Gesammtheit unserer Begriffe, und was wir von ihm in der Welt erkennen, ist nicht er selbst, sondern sind seine Werke. Auf der höchsten Stufe muß unser Denken verstummen; das Licht der Erkenntniß selbst blendet uns und wird zur Finsterniß; wir vermögen dann wohl in dunkeln Gefühlen noch etwas Höheres zu ahnen, aber wir vermögen es nicht mehr in Begriffe und Worte zu fassen (p. 494 C.). Streng genommen besteht unser Erkennen lediglich darin, daß wir von Gott wegdenken, was seiner unwürdig ist, weiter können wir es nicht bringen; es bleibt zuletzt nichts übrig, als die für uns ganz leere Vorstellung eines einfachen höchst vollkommenen Wesens, von dem wir nicht einmal die Geistigkeit aussagen dürfen, wenn wir es nicht zum Geschöpfe machen wollen. Alle Erkenntniß Gottes besteht demnach schließlich in dem Bewußtsein seiner Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit, eine schwindelnde Höhe, auf welcher uns der feste Boden unter den Füßen verschwindet. Dagegen ist nun Novatian in demselben Grade, wie er den Begriff der Gottheit beim Vater überspannt, hinter dem vollen Begriffe derselben beim Sohne zurückgeblieben, um in demselben ein Organ zu haben, durch welches sich der unsichtbare Gott auf sichtbare Weise in der Welt, soweit sie ihn fassen kann, offenbart. Er geht dabei aus von dem Satze der hl. Schrift, daß der Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes, imago dei invisibilis sei, und knüpft daran gerade so, wie sein Vorbild Tertullian, die Lehre von den Theophanien. Der Gott, welcher auf Erden erscheint, ist nicht der unsichtbare Gott, der Vater, sondern sein sichtbares Abbild, der Sohn, und ihn erkennend mag sich die menschliche Schwäche und Beschränktheit allmählich gewöhnen, auch den Vater anzuschauen [1]. So läuft bei Novatian Alles zuletzt ebenfalls auf die Unterscheidung eines unsichtbaren und sichtbaren Gottes hinaus, ganz so wie bei Tertullian, woran sich alsdann die schon von den Apologeten, namentlich von Justin ausgebildete Theorie von den Theophanien, den Offenbarungen des Logos knüpft.

[1] C. 26: imago est enim invisibilis dei, ut mediocritas et fragilitas conditionis humanae deum patrem videre aliquando jam tunc assuesceret in imagine dei, h. e. in filio.

Digitized by Google

Niemand wird in der Gesammtheit dieser Lehre eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit der Lehre Tertullians verkennen; aber ist dieselbe auch so stark und bedeutend, daß sie uns nöthigt, ein Abhängigkeitsverhältniß des Novatian von Tertullian vorauszusetzen? Niemand wird dieß behaupten wollen; denn sämmtliche von uns hervorgehobene Lehrpunkte sind so beschaffen, daß sich Novatian darin nicht bloß mit Tertullian, sondern ebenso auch mit Hippolytus und zum Theil auch mit den frühern Apologeten berührt. Eine allgemeine, oberflächliche Aehnlichkeit läßt sich nicht in Abrede stellen, das ist aber auch Alles, was sich bei unbefangener Betrachtung zugeben läßt.

Dagegen fällt nun um so schwerer in's Gewicht, daß gerade diejenigen Eigenthümlichkeiten, welche für die Lehre Tertullians so überaus charakteristisch sind, sich in unserer Abhandlung von der Trinität nicht finden, und daß gerade die tiefern Erörterungen, welche jener über das Verhältniß von Vater und Sohn angestellt hat, in ihr gänzlich übergangen sind. Schon Dorner, der sonst die Abhängigkeit Novatians von Tertullian festhält, hat nicht umhin gekonnt, einzugestehen, daß in der Darstellung Novatians die Lehre des Tertullian verflacht sei [1]. Dieses Urtheil ist vollkommen begründet, es ist noch nicht einmal strenge genug. Es sind lauter Hauptpunkte, in welchen der Verfasser unserer Abhandlung hinter Tertullian zurückgeblieben ist, und mit Recht kann man fragen, ob unter so bewandten Umständen ihm die Lehre und Schrift des Letztern als Vorbild vor Augen gestanden habe, was der Fall gewesen sein müßte, wenn er, wie man annimmt, der römische Schismatiker Novatian war.

Die rein äußerliche Behandlung der Lehre vom hl. Geiste ist schon ein bemerkenswerther Rückschritt im Vergleich mit der Darstellung Tertullians. Dieser hat doch wenigstens einen Versuch gemacht, die Lehre vom hl. Geiste als einer dritten Person neben Vater und Sohn mit der von ihm vertretenen Auffassung der Einheit Gottes zu versöhnen. Kommt auch das innere Verhältniß des hl. Geistes zu den beiden andern Personen weniger, jedenfalls nicht in so tief eingehender Weise zur Sprache, wie bei dem Sohne seine Beziehung zum Vater, so ist Tertullian doch wenigstens bemüht, in der äußern Wirksamkeit desselben seine Einheit mit dem Sohne und Vater nachzuweisen. Schon die bei ihm so oft vorkommende Bezeichnung trinitas deutet dieses Einheitsverhältniß

[1] Dorner, Lehre von der Person Jesu Christi I. 601—604.

Digitized by Google

an. Es ist gewiß nicht zufällig, daß gerade dieser Ausdruck in unserer Abhandlung ganz fehlt; denn für den Begriff desselben mangelt es ihrem Verfasser ohne Zweifel an dem nöthigen Verständniß. Der Ordnung des Symbolums folgend, kommt er im dritten Theile seiner Schrift auch auf den hl. Geist zu reden, einfach um an der Hand der hl. Schrift seine Wirksamkeit zu schildern (p. 513 f.), aber nirgendwo wird eine tiefere Ahnung über das Verhältniß seiner Wirksamkeit zu der des Sohnes auch nur einmal angedeutet, geschweige denn, daß das persönliche Ursprungsverhältniß zu Vater und Sohn irgendwie berührt würde. Tertullians Fingerzeige sind hier rein verloren. Wollte man dieß daraus erklären, daß die Lehre des Letztern vom hl. Geiste mit seinem Montanismus zusammenhänge, so ist zu erwiedern, daß gerade dieser letztere Umstand dem Verfasser unserer Abhandlung, der offenbar einer antimontanistischen Anschauungsweise huldigt, den dringendsten Anlaß geboten haben müßte, jene montanistischen Auswüchse durch einschneidende Polemik und sichtende Kritik zu beseitigen. Wir verlangen nicht, daß Jeder, welcher damals über den hl. Geist schrieb, sich auch in eine Befehdung des Montanismus einlassen sollte; aber das müssen wir für sehr auffallend erklären, daß wenn Jemand damals einer Darstellung der Lehre vom hl. Geiste Tertullians Werk — sei es das gegen Praxeas oder eine eigene Schrift von der Trinität — zu Grund legte, er dabei den Montanismus seines Vorbildes ganz ignorirt und auch nicht die leiseste Mißbilligung desselben laut werden läßt.

Doch dem sei, wie ihm wolle, wichtiger ist ein anderer Punkt. Tertullians Lehre von der innern Wesensentfaltung Gottes und der Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Personen beruht auf seiner Ansicht von der *οἰκονομία*. Nun stimmt allerdings, was die Auffassung des Einheitsbegriffes betrifft, unsere Abhandlung mit Tertullian völlig überein; aber von dem Fundamente, auf welches diese ganze Theorie sich stützt, und in welchem sie ihren wissenschaftlichen Halt suchen muß, finden wir in ihr auch nicht die leiseste Spur. Ist das denkbar, wenn dem Verfasser derselben Tertullians Schrift bekannt war, wenn er sich ganz an sie anschloß, wenn er, wie Hieronymus sagt, nur einen „Auszug" aus ihr lieferte?

Weiter. Zu dem Geistreichsten nicht bloß, sondern auch zu dem Tiefsinnigsten gehört, was Tertullian über den Ursprung des Logos aus dem Bewußtsein Gottes gedacht hat. Man sollte meinen, es verstehe sich ganz von selbst, daß Jemand, welcher sich nur bemüht die Lehre

Digitized by Google

des Tertullian wiederzugeben, und dabei für solche tiefere Untersuchungen nicht geradezu stumpf und unempfänglich wäre, bei diesem interessantesten Theile der Darstellung seines Vorbildes mit Vorliebe verweilen und ihm die höchste Aufmerksamkeit zuwenden werde. Außerdem sind diese Gedanken Tertullians in seiner ganzen theologischen Theorie ein so wesentliches Mittelglied, daß ein „Auszug", der auf sie gar keine Rücksicht nehme, nothwendig sehr unvollkommen und lückenhaft ausfallen müßte. Man muß es daher beinahe für undenkbar halten, daß Jemand, dem diese Erörterungen Tertullians vorlagen, und welcher derselben zur Begründung seiner eigenen Lehrweise in so hohem Grade bedurfte, völlig davon absehen konnte. Und dennoch suchen wir in unserer Abhandlung vergebens nach einer Spur, welche auch nur die geringste Theilnahme für jene Erörterungen Tertullians verrathen könnte.

Was wir hier an Fundamentalpunkten der Lehre Tertullians ausgeführt haben, wo die Abhängigkeit unserer Abhandlung von jenem Schriftsteller, wenn sie vorhanden wäre, nothwendig sichtbar werden müßte, das müssen wir ausdehnen auf den tiefern Gehalt von Tertullians Lehre überhaupt. So wenig und in einem so geringen Grade kommt er in der Abhandlung zum Vorschein, daß ihr dadurch gewiß nicht der Stempel einer freien Nachbildung oder gar der Charakter eines Auszugs aufgedrückt würde.

Unter solchen Umständen wird es ohne Zweifel bedenklich, die dem Novatian zugeschriebene Abhandlung in das Abhängigkeitsverhältniß eines Auszugs aus Tertullian zu bringen. Eine innere Abhängigkeit in Gedanken und Lehre wenigstens läßt sich nicht nachweisen. Aber diese Bedenken müßten schweigen, wenn irgendwie eine äußere Abhängigkeit im Wortlaut oder in der Anlage der Schriften beider Männer zu entdecken wäre. Denn daß wir es von Tertullians Seite nur mit seiner Schrift gegen Praxeas, nicht mit einem zweiten Werke über die Trinität zu thun haben, ist gewiß, und schon die allgemeine Ausdrucksweise des Hieronymus, Novatian habe einen Auszug aus dem Werke, d. h. aus der allbekannten Schrift Tertullians gemacht, bestätigt diese Annahme. Außerdem ist von einem zweiten Werke Tertullians über die Trinität nichts bekannt. Aber auch hier fällt die Vergleichung der angeblichen Schrift Novatians mit der Abhandlung Tertullians ganz zu Ungunsten der Voraussetzung aus, als wäre jene nur ein Auszug aus dieser. Schon Pamelius, der Herausgeber der Werke Tertullians, hat bemerkt, daß man eine Schrift, welche wie die Novatians umfang-

Digitized by Google

reicher ist, als Tertullians Werk gegen Praxeas, doch wohl nicht einen Auszug, eine Epitome der kürzern nennen könne. Diese Bemerkung ist völlig zutreffend, und nur das Eine etwa ließe sich gegen sie einwenden, daß Hieronymus dieses Mißverhältniß hinsichtlich des äußern Umfangs selbst gekannt haben müsse, da er die Abhandlung des Novatian als eine umfangreiche, als ein grande volumen bezeichnet. Wenn er nun dennoch sie einen Auszug aus dem Werke Tertullians nenne, müsse er von dem äußern Umfange abgesehen, und nur das innere Abhängigkeitsverhältniß im Auge gehabt haben. Aber wie es mit dem Letztern stehe, ist zum Theil schon zur Sprache gebracht, zum Theil wird es noch einer genauern Erörterung bedürfen. Es ist so wenig vorhanden, daß dadurch die Ausdrucksweise des Hieronymus nicht im mindesten gerechtfertigt würde.

Ein Auszug aus der Schrift eines Andern mag noch so frei und selbständig angelegt sein, immer wird doch in einem gewissen Grade schon an der Sprache, an einzelnen Ausdrücken, an besondern Redewendungen, an bestimmten Wortverbindungen der Ursprung des Auszugs aus der Hauptschrift zu erkennen sein. Wo alles dieses bis zur Unerkennbarkeit verwischt ist und ein Schriftwerk ganz das Gepräge des Originals hat, wird es höchstens nur dann noch als Auszug angesehen werden können, wenn die auffallendste Verwandtschaft der Gedanken dazu nöthigt. Daß dieses Letztere bei Novatians Schrift nicht der Fall sei, ist schon gezeigt; aber auch mit dem Erstern verhält es sich nicht so, wie wir voraussetzen mußten. Die ganze Abhandlung enthält gar nichts, was irgend mit seinen sprachlichen Eigenthümlichkeiten auf Tertullian und seine Streitschrift gegen Praxeas zurückwiese.

Ein Auszug wird ferner dem Gedankengange der Hauptschrift sich anschließen und im Allgemeinen dieselbe Anlage, dieselbe Anordnung der einzelnen Theile haben. Auch in dieser Beziehung läßt sich zwischen den Abhandlungen des Novatian und Tertullian kein Zusammenhang und keine Abhängigkeit wahrnehmen. Die Anlage bei Novatian ist eine ganz andere, vollständig unabhängige von Tertullian. Er hat seiner Schrift die regula fidei zu Grunde gelegt, und handelt demnach im ersten Theile von dem Einen Gott, dem allmächtigen Vater, wo die Einheit Gottes gegenüber den Gnostikern festgestellt wird. In dem zweiten Theile handelt er von Jesus Christus und der Menschwerdung, und sucht den Inhalt des kirchlichen Glaubensbekenntnisses gegen Artemoniten und Patripassianer zu rechtfertigen. Im dritten Theile stellt er die

Digitized by Google

Lehre vom hl. Geiste dar, wie es scheint, ohne bestimmte polemische Rücksichten, höchstens daß sich in einzelnen Aeußerungen ein Seitenblick auf den Montanismus verrathen könnte. Im vierten Theile endlich sucht er den Begriff der Einheit Gottes unter Voraussetzung der einzelnen göttlichen Personen zu ermitteln und zu begründen. Die Verschiedenheit dieser Anordnung des Stoffes von der Schrift Tertullians liegt auf der Hand.

Am ehesten dürfte man wohl noch ein Zusammentreffen beider Schriften in ihren polemischen Beziehungen erwarten, aber auch diese Erwartung wird völlig getäuscht. Tertullian ist eigentlich selbst der Angegriffene; ein großer Theil seiner Schrift enthält nur eine Apologie seiner eigenen Lehre und erst später geht er nach seiner Weise von der Vertheidigung zum Angriff über. Dieser Angriff gilt hauptsächlich den unbewußten Patripassianern unter den Gläubigen, kirchlich Gesinnten, keinen formellen Häretikern, auf jeden Fall nur der Einen Klasse von Monarchianern. Die Abhandlung Novatians polemisirt in ihrem ersten Theile gegen die Gnostiker, in ihrem zweiten gegen die Artemoniten und Sabellianer und setzt diese Polemik bis zum Schlusse fort, aber so daß in derselben die erste Klasse der Monarchianer sichtlich am freigebigsten bedacht ist. Auch hier ist also eine directe Beziehung auf Tertullian nicht im Entferntesten nachzuweisen und der Charakter eines Auszugs nicht festzustellen.

Es bleibt demnach nichts anders übrig, als die Bemerkung des Hieronymus, Novatian habe in seiner Schrift einen Auszug aus dem Werke Tertullians gemacht, höchstens in dem ganz allgemeinen, unbestimmten Sinne zuzugeben, daß eine gewisse oberflächliche Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen der Lehre beider Männer vorhanden sei. Können wir die Lehre des Novatian nicht direct und ganz ausschließlich auf Tertullian zurückführen, so müssen wir uns auf die einfache Bemerkung beschränken, daß Novatian im Allgemeinen hinsichtlich der Einheit Gottes dieselben Ansichten wie Tertullian gehegt habe und mit ihm zu derselben Klasse der Monarchianer gehöre. Dann entsteht aber unwillkürlich die weitere Frage, ob nicht die Lehre Novatians etwa eine größere Verwandtschaft mit der des Hippolytus als mit der des Tertullian habe, und ließe sich dieß erweisen, so würde um so mehr daraus als geschichtliche Thatsache folgen, daß Novatian in späterer Zeit das Schisma des Hippolytus in ähnlicher Gesinnung und mit verwandten Grundsätzen erneuert habe.

Digitized by Google

Auf den ersten Blick scheint Manches dieser Annahme günstig zu sein. Der vorzüglichste Unterschied zwischen Hippolytus und Tertullian in der Lehre von der Einheit Gottes besteht darin, daß jener mehr nur die äußern Umrisse, dieser die genaue und sorgfältige Ausführung im Einzelnen gegeben hat. Tertullian begnügt sich nie mit bloß allgemeinen und darum mehr oder weniger unklaren und verschwommenen Andeutungen; bei ihm ist alles concret, bestimmt, individuell, in allen seinen Theilen mit einer plastischen Schärfe begrenzt. Gerade diese Einzelheiten aber vermissen wir auch in der Darstellung Novatians, und müssen daher bei der Frage, ob er mehr aus Tertullian als aus Hippolytus geschöpft habe, geneigt sein, sie zu Gunsten des Letztern zu entscheiden.

Dazu kommt noch ein zweiter Punkt. Es ist bekannt, welch ein großes Gewicht in der Untersuchung über den Ursprung des Logos Hippolytus auf den Willen des Vaters gelegt habe. Nicht nur, daß er diesen Gedanken oft wiederholt, er spricht ihn auch in den prägnantesten Redeweisen aus. Tertullian hebt gleichfalls den Willen Gottes beim Ursprunge des Logos stark hervor, und es ist dieser Gedanke bei den Voraussetzungen, von welchen beide Männer ausgehen, auch gar nicht zu vermeiden. Aber es geschieht bei ihm lange nicht in so bedeutungsvoller Weise, wie bei Hippolytus. Bei diesem gehört der erwähnte Satz geradezu zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten seiner Lehre. Eben hierin trifft nun aber Novatian in sehr auffallender Weise mit ihm zusammen. Auch ihm ist der Wille des Vaters für die Geburt des Sohnes entscheidend, und wie wichtig ihm dieser Gedanke sei, ergibt sich aus dem Umstande, daß er, um ihn einzuschärfen, dreimal denselben kurz hinter einander wiederholt [1].

Deutlichere Spuren einer Abhängigkeit von Hippolytus haben wir indessen in der Schrift des Novatian nicht aufzufinden vermocht; die eben erwähnten aber reichen nicht aus, um ein engeres Verhältniß zwischen Beiden zu constatiren. Nur dieß Eine wird durch sie von neuem bestätigt, daß Novatian sicher dem Hippolytus näher gestanden habe als dem Tertullian. Dagegen müssen wir auf eine bedeutende Divergenz aufmerksam machen, durch welche sich Novatian ebenso von Hippolytus

---

[1] p. 515 F: ex quo, *quando ipse voluit*, sermo filius natus est. Wenige Zeilen später: hic ergo, *quando pater voluit*, processit ex patre. p. 516 B: morigera obedientia adserat illum *paternae voluntatis*, *ex quo* (? der grammatische Zusammenhang fordert nothwendig ex qua) est, ministrum.

Digitized by Google

wie von Tertullian unterscheidet, und welche einen gewissen Grad von Unabhängigkeit, nämlich das Streben bekundet, die unleugbaren Härten in der Lehre beider Männer zu vermeiden und die Klippen, an welchen sie scheiterten, vorsichtig zu umschiffen.

Novatian nimmt an, daß die Geburt des Sohnes aller Zeit vorhergehe [1]. Dennoch sollen wir dieß nicht schlechthin gleichbedeutend nehmen mit ewiger Existenz des Sohnes, denn nach seinen früher (S. 373) angeführten Erklärungen würde dieß grober Ditheismus sein. Er stellt deßwegen dem obigen Satze den andern beschränkend an die Seite, daß in gewisser Hinsicht dennoch der Vater dem Sohne vorhergehe [2]. Hier lag nun nichts näher, als zur Vermittlung dieser Gegensätze sich die von Tatian, Hippolytus und Tertullian ausgebildete Theorie von der innern Wesensentfaltung Gottes anzueignen und auszuführen, daß der Vater anfänglich allein war und das Wort noch verschlossen in seinem innern Bewußtsein getragen habe, daß er es aber, ehe er die Welt schuf und mithin vor aller Zeit, zur persönlichen Existenz aus sich habe heraustreten lassen. Dennoch hat Novatian, so sehr er sonst mit jenen Männern übereinstimmt, es nicht über sich gewinnen können, eine so sich von selbst darbietende Gedankenreihe zur Auflösung jener Schwierigkeit zu verwenden, obgleich sie ihm gewiß nicht unbekannt war. Statt dessen verwickelt er sich lieber in offene Widersprüche, oder wenn dieses Urtheil zu hart scheinen sollte, er geräth durch jene Schwierigkeit in eine solche Verwirrung und Verworrenheit, daß man sich bei dem besten Willen keine klare Vorstellung von seiner eigentlichen Meinung machen kann. Er sagt: „da der Sohn vom Vater gezeugt ist, so ist er immer im Vater. Das Immer will ich aber nur so verstanden wissen, daß er dabei stets gezeugt bleibt, nicht als ungezeugt erscheint. Wer vor aller Zeit ist, von dem muß man sagen, daß er immer im Vater gewesen, denn es kann bei dem von Zeit keine Rede sein, der vor aller Zeit ist. Denn immer ist er im Vater, damit der Vater nicht einmal auch nicht Vater sei. Aber in gewisser Hinsicht geht ihm auch der Vater voraus, denn als Vater muß er auch gewissermaßen früher sein" [3]. Man sieht diesen Erörterungen die Verlegenheit an. Gern

[1] p. 516 C: principium nativitatis ante omne tempus accepit.

[2] p. 515 C: aliquo pacto antecedat necesse est cum, qui habet originem, ille qui originem nescit.

[3] p. 515 G: hic ergo, cum sit genitus a patre, *semper* est in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed *natum* probem. Sed qui ante

Digitized by Google

möchte sich Novatian zu einer ewigen Existenz des Sohnes bekennen und jede Vorstellung von einem zeitlichen Ursprunge ausschließen. Aber sowie er mit diesem Gedanken Ernst machen will, tritt der andere, daß der Sohn vom Vater gezeugt sei, störend in den Weg und läßt beim Sohne den vollen Begriff der Ewigkeit nicht aufkommen. Der Sohn ist ewig, wenn man absieht vom Vater, und doch auch wieder nicht ewig, wenn man ihn in seinem Verhältnisse zum Vater betrachtet. Novatian muß diese Widersprüche selbst bemerkt haben; wenn er sie aber absichtlich beging und gerade hier die abweichenden Theorien des Tatian, Hippolytus und Tertullian überging, so ist das ein Beweis seiner Selbständigkeit; er wollte ihnen hierin nicht folgen, so sehr er sonst ihren Standpunkt theilte.

Man hat diese formellen Widersprüche als unbeholfene Wendungen, die dazu dienen sollen, einmal den Ursprung des Sohnes aus dem Vater, sodann seine ewige Coexistenz auszudrücken, mit der Schwierigkeit entschuldigen wollen, Beides gleichmäßig und gleichentschieden zu bezeichnen. Diese Schwierigkeit ist so groß nicht, wenn einmal der Begriff der völligen Wesensgleichheit gefaßt ist; und gesetzt, es wäre Novatian von diesem Begriffe ausgegangen, so würde sich der rechte Ausdruck für die Gleichewigkeit der hervorbringenden Ursache und der hervorgebrachten Wirkung von selbst gefunden haben. Aber, wie wir gesehen haben, dieser Begriff mangelt eben dem Novatian, und gerade hier muß es von neuem einleuchten, daß er seine Lehre von der Einheit Gottes nicht im Einklang, sondern im bewußten Widerspruch gegen die römische Kirchenlehre aufgestellt habe. Gleichwohl stand er ihr näher, als seine sonstigen Gesinnungsgenossen. Mehr und entschiedener als sie hat er die Vorstellung von einem zeitlichen Ursprung des Sohnes fern gehalten.

Aber wenn so nur eine ganz allgemeine Verwandtschaft zwischen unserer Abhandlung und den sonst gleichgesinnten Monarchianern von der Richtung des Tatian, Hippolytus und Tertullian besteht, Hieronymus dagegen sagt, daß Novatians Schrift ein Auszug aus dem Werke Tertullians gewesen sei, was offenbar viel engere und auffallendere gegenseitige Beziehungen voraussetzt, so ist es nun an der Zeit, die Gründe

---

tempus est, *semper* in patre fuisse dicendus est. *Semper* enim in patre, ne pater *non semper* sit pater. Quin et pater illam etiam *quadam ratione praecedit*, quod necesse est, *quodammodo prior sit*, qua pater sit.

Digitized by Google

zu prüfen, auf welche hin Novatian dennoch als Verfasser unserer Abhandlung genannt worden ist.

Zum ersten Male wurde die in Rede stehende Abhandlung im Jahre 1545 mit den Werken Tertullians von Joh. Gagnäus herausgegeben. Daß Tertullian, selbst wenn er außer der Streitschrift gegen Praxeas noch ein größeres Werk de trinitate geschrieben haben sollte, nicht Verfasser derselben sein könne, wurde frühzeitig erkannt, und es bedarf dieß auch gar keines Beweises. Man schloß es indeß damals insbesondere aus der Erwähnung des Sabellius, von dem man bis in die neueste Zeit, nämlich bis zur Auffindung der Philosophumenen des Hippolytus, nach der Chronologie des Epiphanius annahm, daß er erst um das Jahr 255 in der Ptolemais als Häretiker aufgetreten sei [1]. Da man nun aus Hieronymus sah, daß Novatian eine derartige Abhandlung, und zwar als Auszug aus der Schrift Tertullians gegen Praxeas verfaßt habe, so kam man von selbst auf die nahe liegende Vermuthung, daß unsere Abhandlung die von Hieronymus erwähnte Arbeit des Novatian de trinitate sei. Diese Vermuthung ist nachher die allgemeine Ansicht geworden, aber hin und wieder wurden doch auch Bedenken laut, so namentlich von Petavius, welcher aus dem Umstande, daß Sabellius erst um das Jahr 255 seine Häresie öffentlich vortrug, schließen wollte, daß Novatian nicht Verfasser der Abhandlung sein könne. Ihm widersprach Fabricius [2] und meinte, es folge daraus nur, daß Novatian nach seinem Schisma das fragliche Werk geschrieben habe. Diese Frage ist nun auch jetzt noch, ungeachtet feststeht, daß Sabellius nahe an 40 Jahre früher gelebt hat, von erheblicher Bedeutung. Verhält es sich nämlich so, wie wir in dem Bisherigen gezeigt haben, daß der Verfasser dieser Abhandlung in der Frage nach der Einheit Gottes sich auf die Seite des Hippolytus und Tertullian gestellt hat, so heißt das nichts anders, als er stand der römischen Kirche als Schismatiker gegenüber. Nun wissen wir aber, daß nicht wegen dieser dogmatischen Frage, sondern vielmehr wegen Fragen der kirchlichen Disciplin Novatian sich zuerst mit der römischen Kirche verfeindete, und mithin müssen wir erwarten,

[1] Dieser Grund fällt jetzt zwar weg, da wir wissen, daß Sabellius bereits von Papst Kallistus gleich nach dem Antritte seines Amtes als Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen werden mußte (um das Jahr 220); nichtsdestoweniger kann unmöglich Tertullian Verfasser unserer Abhandlung sein.

[2] In den Noten zu Hieronymus de vir. illust. c. 70.

Digitized by Google

daß, wenn dieser überhaupt in einer Schrift, die er unzweifelhaft nach seiner Trennung von der Kirche verfaßte, auf Buße und Sündenvergebung zu sprechen kommt, er nicht verfehlen werde, seine schismatischen Ansichten darüber vorzutragen. Eine solche Gelegenheit bot sich ihm ganz ungezwungen dar an der Stelle, wo er vom hl. Geist und der durch ihn gewährten Sündenvergebung redet. Diese Erwartung jedoch wird völlig getäuscht. Mit Berufung auf Joh. 20, 23. bekennt er sich vielmehr zu einer allgemeinen Sündenvergebung und nimmt davon nur die Eine Sünde gegen den hl. Geist aus. Von den Abgefallenen redet er gar nicht, oder vielmehr die einzige Stelle, welche sich hieher ziehen ließe, des Inhalts, daß wir, ohne unsere Seele dem Verderben zu weihen, Christus nicht verläugnen können [1], ist viel zu allgemein gehalten, als daß man die Lieblingslehre des Novatian von der ewigen Ausstoßung der Gefallenen aus der Kirche darin wieder erkennen dürfte. Hat demnach allerdings ein *Schismatiker* die Schrift de trinitate verfaßt, so kann es nicht *Novatian* gewesen sein.

Von minderer Bedeutung ist ein zweiter Grund, welchen man für Novatians Autorschaft angeführt hat. Die Schrift de trinitate hat in ihren wissenschaftlichen Erörterungen unverkennbar einen stark ausgeprägten, formell dialektischen Charakter. Die Polemik bewegt sich fast fortwährend in rein syllogistischer Form. Dieß, hat man gemeint, passe sehr gut zu dem sonst bekannten Charakter des Novatian, der in einem hohen Grade philosophische Bildung besessen habe. Sein eigener Ausspruch (Eus. h. e. VI. 43) wird dafür als Beweis angeführt. Mit jener formell dialektischen Beschaffenheit unserer Abhandlung hat es nun allerdings seine volle Richtigkeit; auch war Novatian Philosoph, oder wollte es wenigstens sein, und dennoch ist der aus diesen Thatsachen gezogene Schluß falsch. Mit der Philosophie des Novatian hat es nämlich seine eigene Bewandtniß. Als ihn während der decischen Verfolgung die Diakonen aufforderten, sich nicht von der Oeffentlichkeit zurückzuziehen, sondern seine Pflicht als Presbyter zu thun, erwiederte er, wie Papst Cornelius in seinem Briefe an Bischof Fabius von Antiochien erzählt (Eus. l. c.), er habe sich anders besonnen, er wolle nicht mehr Presbyter sein, sondern sei Liebhaber *einer andern Philosophie*. Das richtige Verständniß dieser Worte hat schon *Neander* [2]

[1] p. 502 A: sine exitio animae.
[2] Kirchengesch. I. S. 131.

Digitized by Google

gegeben. Er bemerkt nämlich mit Recht, daß hier das Wort Philosophie nicht im strengen, sondern in einem allgemeinern Sinne zu nehmen sei (wie es z. B. von dem Apologeten Melito von Sardes gebraucht wird, Eus. h. e. 4, 26), daß es nicht sowohl die rein theoretische Beschäftigung mit der Wissenschaft, als vielmehr eine bestimmte Lebensweise, und zwar einen Fortschritt zu einer höhern Stufe der Sittlichkeit bezeichnen solle, kurz also, Novatian habe sagen wollen, daß er auf das priesterliche Amt verzichte, um sich ganz der Einsamkeit und Vollkommenheit des Ascetenlebens zu widmen. Dieses Ascetenleben war schon längst in der römischen Kirche Sitte geworden. Wie wir aus dem Hirten des Hermas erfahren (Sim. XI. c. 26), war es bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom eine bei den Verfolgungen nicht ungewöhnliche Erscheinung; der Hirt muß schon gegen die mit demselben verbundenen sittlichen Gefahren der Absonderung warnen. Vielleicht dürfen wir auch den Ausdruck, welchen Hippolytus für den Verkehr des Sabellius mit Kallistus gebraucht [1], in dem Sinne von ascetischer Zurückgezogenheit verstehen. Wie immer, das Ascetenleben, d. h. die wahre Philosophie in der christlichen Sprache der damaligen Zeit, bestand schon längst in Rom; in der decischen Verfolgung nahm es gewiß neuen Aufschwung, indem man sich durch Flucht in die Einsamkeit den Gefahren der Verfolgung zu entziehen suchte, und auch Novatian ergriff diesen Ausweg, um seine Person und sein Leben in Sicherheit zu bringen. Von theoretischer Philosophie und von philosophischer Schulbildung ist also an jener Stelle nicht die Rede, und ebenso wenig ist es nothwendig, sie vorauszusetzen, wenn Papst Cornelius in demselben Briefe den Novatian einen δογματιστὴς und τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστὴς nennt. Er will damit seinen Gegner offenbar als einen eigensinnigen Kopf, der in kirchlichen Dingen überall nur seiner eigenen Einsicht folge, charakterisiren, und überdieß dürfte wohl das Wort ἐπιστήμη mit Rücksicht auf die von Novatian verfochtenen Grundsätze in diesem Zusammenhange nicht in dem streng theoretischen Sinne von Wissenschaft, sondern in der nicht ganz ungewöhnlichen Bedeutung von disciplina zu verstehen sein [2]. Auf dem Gebiete der Disciplin war

[1] μονάζειν, Phil. IX. p. 285; past. Herm. l. c. derselbe Ausdruck: μονάζοντες.

[2] Eusebius erwähnt unter den Schriften des Irenäus auch eine περὶ ἐπιστήμης (h. e. V. 26); Hieronymus de vir. illust. (c. 35) hat dafür de *disciplina*.

Digitized by Google

aber Novatian wirklich, was man einen Theoretiker im schlechten Sinne des Wortes nennen kann.

Aus diesen Gründen will es uns sehr gewagt erscheinen, wenn man mit so großer Zuversicht den Novatian als Verfasser der in Rede stehenden Abhandlung bezeichnet. Um so unbefangener ist daher der Inhalt der Schrift selbst zu prüfen, um zu sehen, was sich daraus für ihren wirklichen Verfasser ergibt.

1. Der größte Theil der Schrift ist der Polemik gegen zwei Klassen von Monarchianern gewidmet, von welchen die erste Christus für einen bloßen Menschen (homo nudus et solitarius), die andere ihn zwar für Gott erklärt, aber seine göttliche Wesenheit nicht von der des Vaters unterscheidet. Es ist viel zu allgemein gesprochen, wenn man in der ersten Klasse die Ebioniten wieder finden will. Obgleich nämlich unsere Abhandlung über den eigentlichen Parteinamen derselben schweigt, so kann es dennoch nicht zweifelhaft sein, daß mit ihr die Artemoniten gemeint sind. Wie wir wissen, haben diese Häretiker ihre Lehre in streng logischer Form, namentlich in der Form von hypothetischen Schlüssen vorgetragen [1]. Genau so ist auch die Lehre jener ersten Klasse der von unserem Autor bekämpften Monarchianer beschaffen. Er selbst führt mehrere ihrer Schlüsse an, welche sie dem Satze: Christus ist Gott und Mensch, entgegenstellten, und aus welchen zugleich hervorgeht, wie z. B. aus dem p. 515 B erwähnten, daß sie zu ihrer Einheitslehre aus Scheu vor dem gnostischen Ditheismus gekommen sind. In ihrer biblischen Beweisführung beriefen sie sich auf Luk. 1, 35., und auch dieß paßt vortrefflich zu der Annahme, daß die bekämpften Häretiker Artemoniten seien. Endlich muß ihre Lehre so sehr einen formell logischen Charakter gehabt haben, daß ihr Gegner dadurch veranlaßt worden ist, auch seinerseits für seine apologetische Beweisführung dieselbe Form der Widerlegung zu wählen, und es ist dieß Verfahren in solcher Ausdehnung von ihm angewendet, daß die Darstellung fast eine fortlaufende Kette von Schlüssen, namentlich hypothetischen Schlüssen bildet.

Die zweite Klasse der Monarchianer ist die der Patripassianer. Da Sabellius bereits zweimal (p. 500 F und p. 501 A) mit Namen erwähnt und als vollendeter Häretiker bezeichnet wird, außerdem aber sein

[1] S. oben S. 88 f.

Digitized by Google

Anhang schon sehr zahlreich gewesen sein muß [1], so sind wir damit im Allgemeinen entweder auf die letzten Zeiten des Papstes Zephyrinus, oder auf die ersten Jahre des Kallistus hingewiesen, da erst um diese Zeit Sabellius seine Irrlehre förmlich ausbildete, und erst jetzt einen Anhang von Schülern als eine eigene häretische Partei um sich sammeln konnte. Indessen hat die Polemik gegen die Patripassianer manches Eigenthümliche. Sie ist für's Erste lange nicht so ausführlich, wie die gegen die Artemoniten. Sodann betrachtet unser Autor die Patripassianer offenbar mit einem viel günstigeren Auge, als ihre Antipoden, die Artemoniten, und benützt ihr Zugeständniß, daß Christus Gott sei, zur Widerlegung der Letztern [2]. Endlich drittens unterscheidet er von den eigentlichen Sabellianern eine zweite Partei der Patripassianer, welche trotz aller Verwandtschaft mit jenen dennoch Bedenken trägt, sich entschieden auf ihre Seite zu stellen. Mit Bezug auf den Ausspruch des Propheten Habakuk (*Deus* ab Africo veniet), richtet er an sie die Frage: wenn sie unter diesem Gott den Vater verstehen, warum sind sie denn bedenklich, sich dem leichtfertigen Sabellius anzuschließen? [3] Diese Frage ist nicht den Artemoniten gestellt, so daß der Sinn wäre: die Gottheit Christi ist in der hl. Schrift so unzweifelhaft bezeugt, daß man weit eher den Patripassianern, als den Artemoniten beitreten müßte, sondern es ist eine besondere Mittelpartei gemeint, welche anscheinend haltungslos zwischen beiden Extremen hin- und herschwankt, die Gottheit Christi allerdings nicht läugnen kann, dafür nun aber auf den Abweg der sabellianischen Häresie zu gerathen in Gefahr ist [4].

Durch diese Wahrnehmungen werden wir nun schon auf festen geschichtlichen Boden gestellt. Zuverlässig werden wir den Autor unserer Abhandlung in Rom, dem eigentlichen Schauplatze der artemonitischen Umtriebe nicht nur, sondern der monarchianischen Kämpfe überhaupt, zu

---

[1] *Plerique haereticorum* heißt es von ihm p. 504 F.

[2] p. 504 F: hoc in loco licebit mihi, argumenta etiam ex aliorum haereticorum parte conquirere.

[3] p. 501 A: si patrem, quid dubitant cum Sabellii temeritate misceri?

[4] p. 500 F sq.: jam per istos — — Sabelliana haeresis sacrilega corporatur. Si quidem Christus non filius, sed pater creditur et *novo more*, dum ab istis districte homo nudus adseritur, per eos rursum Christus pater deus omnipotens comprobatur. — — *Eligant ergo ex duobus*, quid velint, hunc qui ab Africo venit, filium esse an patrem. — — Illum (Christum) rebus ipsis coacti deum incipiunt promere, sive cum illum *patrem*, sive dum illum *filium* voluerint nuncupare.

Digitized by Google

suchen haben. Namentlich was so eben über jene zwischen den Artemoniten und Patripassianern schwankende Mittelpartei erwähnt worden ist, paßt nur auf Rom, wo ja auch Kallistus eine ganz ähnliche Stellung, wie Hippolytus sagt, zwischen Theodotus und Noetus oder Sabellius eingenommen haben soll. Weiterhin folgt, daß wir bei Bestimmung der Zeit schwerlich bis auf die Mitte des dritten Jahrhunderts, bis auf Novatian zurückgreifen dürfen. Der Umstand, daß der Hauptangriff mit so großer Lebhaftigkeit auf die Artemoniten gerichtet ist, deutet vielmehr auf eine Zeit hin, wo diese Häretiker noch einen mächtigen, Gefahr drohenden Einfluß besaßen. Zur Zeit Novatians war dieß nicht mehr der Fall, damals hatte ihre Häresie sich bereits überlebt und war schon durch den Sabellianismus verdrängt und in den Schatten gestellt. Aber eben so wenig dürfen wir auch bis auf das Ende des zweiten Jahrhunderts, bis auf Papst Viktor und seine Wirksamkeit gegen die Artemoniten zurückgehen. Der Versuch dazu wird einfach durch die Erwähnung des Sabellius als eines von der Kirche bereits getrennten Häretikers unmöglich gemacht. Indessen könnte es allenfalls noch fraglich sein, ob schon an die förmliche Ausschließung des Sabellius aus der Kirchengemeinschaft gedacht werden dürfe. Der Wortlaut, selbst der starke Ausdruck: **Sabelliana haeresis sacrilega** fordert diese Annahme nicht geradezu, da unser Autor von seinem theologischen Standpunkte den Sabellius schon längst, ehe er wirklich aus der Kirche gestoßen wurde, als ausgemachten Häretiker ansehen konnte. Und diese Ansicht empfiehlt sich um so mehr, als die eigentliche Blüthezeit der Artemoniten unter das Pontifikat von Victor und Zephyrinus fällt, was daraus hervorgeht, daß Hippolytus einer spätern Theilnahme an den monarchianischen Kämpfen von ihrer Seite keine Erwähnung thut. Alles wohl erwogen, scheint demnach unser Autor unter Papst Zephyrinus in Rom gelebt und geschrieben zu haben, keinenfalls aber um die Mitte des dritten Jahrhunderts.

2. Ist dieß richtig, so fragen wir billig weiter, welche Stellung unser Autor damals unter den streitenden Parteien eingenommen habe. Diese Frage ist mit Gewißheit dahin zu beantworten, daß er Anhänger und Vertreter einer Vermittlungstheologie in ganz ähnlicher Weise wie Hippolytus gewesen sei. Ueber seine theologische Richtung spricht er sich in dieser Beziehung unverhohlen aus. Eine relative Wahrheit, gesteht er offen ein, ist bei keiner der beiden Klassen von Monarchianern zu läugnen, aber die volle Wahrheit ist ihnen fremd. „Etwas halten

Digitized by Google

sie fest, und Etwas halten sie auch nicht fest; das Eine sehen sie, und das Andere sehen sie nicht." Dadurch sind sie in Einseitigkeiten und Extreme gerathen. Wir werden uns dazu nicht fortreißen lassen, nicht den einen Theil der Wahrheit dem andern opfern. Die Artemoniten beobachten bei Christus nur die Schwächen, und halten ihn deßwegen für einen Menschen; die Wunder, in welchen sich die Macht seiner Gottheit offenbart, rechnen sie nicht. Gegen solche Einseitigkeiten stellt er den Grundsatz auf: non est ergo in unam partem *inclinandum* et ab alia parte *fugiendum*, quoniam non tenebit *perfectam* veritatem, quisquis aliquam veritatis excluserit portionem, p. 499. Und um recht anschaulich die Monarchianer mit ihren Extremen und seine eigene Vermittlungstheologie in's Licht zu stellen, sagt er, durch jene beiden Klassen von Häretikern werde der Herr gleichsam zwischen zwei Räubern gekreuzigt und müsse von beiden Seiten ihre Lästerungen anhören [1]. In ganz ähnlicher Weise bezeichnet bekanntlich auch Hippolytus (c. Noet. 3.) Theodotus und Noetus als Vertreter zweier extremen Richtungen, zwischen welchen er selbst die rechte Mitte sucht, und genau so, wie er sie gefunden, hat sie auch unser Autor definirt, indem er als das Wahre in jenen Extremen den Satz hinstellt: Christus ist Gott und Mensch, ihre Irrthümer aber dadurch beseitigen will, daß er beim Sohne hinsichtlich der Gottheit einen Unterschied vom Vater macht. Den Grundgedanken jener Häretiker, daß die Eine Gottheit ganz und vollständig nur in der Einen Person des Vaters subsistire, hat er, wie Hippolytus, mit ihnen gemein, ja er hat ihn zur Grundlage seiner eigenen, mithin falschen Vermittlungstheorie gemacht.

3. Wenn dem so ist, so müssen wir unwillkürlich weiter fragen, ob er nicht mit dieser irrigen Vermittlungstheologie ganz ebenso, wie Hippolytus, der wahren Vermittlungstheologie des Kallistus entgegengetreten sei. Diese Frage hängt zunächst weiter zusammen mit der andern, welche Absicht unsern Autor bei der Abfassung seiner Schrift geleitet habe. Man könnte in diesem Betracht auf den ersten Blick der Meinung sein, seine Polemik gelte ausschließlich den Artemoniten und Patripassianern. Dem ist aber nicht so, und unser Autor sagt es selbst mit bestimmten Worten, wenn er erklärt, sein eigentlicher Zweck sei nicht

[1] p. 515 B: revera quasi inter duos latrones crucifigitur dominus, quomodo fixus aliquando est, et ita excipit haereticorum istorum ex *utroque latere* sacrilega convicia.

Digitized by Google

ein polemischer, sondern er beabsichtige vielmehr eine positive Darlegung der Kirchenlehre in Betreff der Person Christi [1]. Aber ganz dasselbe war auch die Absicht des Kallistus, und waren nun Beide, der Autor unserer Abhandlung und der ebenerwähnte Papst, Zeitgenossen, so läßt sich ihr gegenseitiges Verhältniß nicht anders auffassen, als so, daß sie entweder vereint auf demselben Boden standen und mit gemeinsamen Grundsätzen die gemeinsamen Feinde bekämpften, oder aber daß unser Autor seinen eigenen Weg ging und nicht bloß den Häretikern, sondern auch den wahren und berufenen Vertretern der Kirchenlehre sich gegenüberstellte. Dieß Letztere muß der Fall gewesen sein. Denn erstens huldigt unser Autor der falschen Vermittlungstheologie des Hippolytus, und da diese zum Theil sich im Gegensatz zum römischen Kirchenglauben gebildet hat, so muß auch er diesem Glauben feindlich gegenüberstehen. Sodann wird zweitens diese Annahme bestätigt durch seine Bemerkungen, welche er über eine eigene Partei macht, die weder rein auf dem Boden der artemonitischen, noch der sabellianischen Irrlehre, also gerade auf dem Standpunkte steht, welchen nach Hippolytus die römische Kirchenlehre damals behauptet haben soll. (S. oben S. 391.)

4. Daß seine Lehre von der Monarchie diese gegen die römische Kirche gerichtete Tendenz hatte, geht insbesondere aus der überaus feierlichen Erklärung gegen das Ende der Schrift, wo der Begriff der Einheit Gottes mit bestimmter Rücksicht auf den Sohn festgestellt wird, unzweideutig hervor. Unser Autor sagt: wir wissen und lesen und glauben und halten fest, daß es Ein Gott sei, welcher Himmel und Erde geschaffen hat (d. h. nach seiner Auffassung: daß der Vater der Eine Gott sei), denn einen zweiten kennen wir nicht, und da er überhaupt nicht existirt, werden wir ihn auch niemals kennen können [2]. Unwillkürlich wird man durch den feierlich gehobenen Ton dieser Erklärung an den eben so feierlichen Ausspruch des Zephyrinus: ich kenne Einen Gott, Jesus Christus, der geboren ist und gelitten hat, und außer ihm kenne ich keinen zweiten, oder des Kallistus erinnert: ich werde nicht Vater und Sohn zwei Götter nennen. Vergleicht man diese beiderseitigen Erklärungen, so ist ihr Gegensatz unzweifelhaft. Die

[1] p. 503 C: non tam mihi est *contra hanc haeresin* propositum dicere, quam breviter *circa personam Christi regulam* aperire.

[2] p. 515 C: *nos* enim et *scimus* et *legimus* et *credimus* et *tenemus*, unum esse deum, qui fecit coelum pariter et terram (sc. patrem), quoniam nec alterum novimus, aut nosse, cum nullus sit, aliquando poterimus.

Digitized by Google

erstere verlegt die Einheit Gottes ausschließlich in die Eine Person des Vaters, die letztere dagegen faßt beide Personen in ihrer Gleichheit als Ein göttliches Wesen und Leben zusammen und erblickt darin den Begriff der Einheit.

5. In dem obigen Ausspruche verwahrt sich unser Autor zugleich gegen den Ditheismus. Von welcher Seite wurde dieser Vorwurf gegen ihn erhoben? Allerdings erhellt aus den von ihm mitgetheilten Schlußformeln der Häretiker, daß vornehmlich von ihnen jede Unterscheidung des Vaters und des Sohnes als Ditheismus verschrieen wurde. Nicht minder wurde aber auch von kirchlicher Seite dieselbe Anklage gegen ihn vorgebracht. Die Art und Weise, wie er sich p. 515 D dagegen vertheidigt, benimmt darüber jeden Zweifel. Das, sagt er, steht nun einmal unerschütterlich fest, daß Christus Herr und Gott in der hl. Schrift genannt werde; aber, fragt er, lehrt sie deßwegen Ditheismus? An sich gewiß nicht, aber möglich ist es, daß man sie unter gewissen Bedingungen Ditheismus lehren lasse. Mithin kommt Alles auf eine richtige, sachgemäße Auslegung an. Alsdann bemerkt er weiter: wenn wir diese außer Acht lassen, wenn wir nicht das Ganze mit der ihm gebührenden Ehrfurcht und einer der Wirklichkeit entsprechenden Vermittlung festhalten, wird man mit Recht von uns glauben, daß wir den Häretikern Aergerniß (d. h. Anlaß zum Vorwurfe des Ditheismus) gegeben haben [1]. Demnach wurde unserm Autor auch von anderer als von häretischer Seite, Schuld gegeben, daß er zwei Götter lehre. Man sagte ihm: die Häretiker haben ganz Recht, wenn sie dir vorwerfen, du lehrest das Dasein zweier Götter. Kann dieß von Andern, als von Vertretern der Kirchenlehre ausgegangen sein?

6. In dem Bisherigen haben wir bereits die deutlichsten Anzeichen, daß unser Autor in die Controverse über die Einheit Gottes zur Zeit des Zephyrinus und Kallistus verflochten gewesen sei. War dieß der Fall, sollte dann seine Polemik, wenn er einmal die genannten beiden Päpste bekämpfte, nicht auch Spuren eines directen und persönlichen Entgegentretens verrathen? Sollten die Schlagwörter der damaligen Zeit nicht bei ihm zu entdecken sein? So ist es allerdings.

[1] p. 515 D: totum igitur hoc nisi cum propria veneratione et legitima disputatione teneamus, *merito scandalum haereticis praebuisse credemur.* — Gleich darauf vertheidigt er sich gegen die, qui duorum nobis deorum controversiam facere praesumunt, und auch hier sind ganz offenbar nicht die Häretiker, also kirchlich Gesinnte gemeint.

Digitized by Google

Nachdem unser Autor p. 504 F die Einheit Christi in einer doppelten Substanz auseinander gesetzt hat, läßt er dagegen die Artemoniten folgende Schlußfolgerung vortragen: also, wenn Christus nicht bloß Mensch, sondern auch Gott ist, von Christus aber die hl. Schrift berichtet, daß er für uns gestorben und wieder auferstanden sei, so lehrt ja die hl. Schrift den Glauben an einen gestorbenen Gott [1]. Woher diese Einwendung der Artemoniten gegen einen gestorbenen Gott? Das ganze Sachverhältniß hellt sich sofort auf, wenn wir auf die Formel des Papstes Zephyrinus zurückgehen, welcher Christus für den Einen Gott erklärte. Aus ihr schien jene Einwendung sich mit Nothwendigkeit zu ergeben, und es ist durchaus nicht daran zu zweifeln, daß sie von den Artemoniten gegen Zephyrinus alles Ernstes vorgebracht wurde. Wenn dieser sagte: Christus ist der Eine Gott, er ist geboren und hat gelitten, so fuhren die Artemoniten in dieser Gedankenreihe fort und sagten: also ist er auch gestorben, Zephyrinus lehrt einen gestorbenen Gott. Aber nicht bloß sie, sondern auch diejenigen Gegner des Papstes, welche zwischen Vater und Sohn wie zwischen dem unsichtbaren und sichtbaren, sich verendlichenden Gott unterscheiden wollten, Männer von der Richtung des Hippolytus, mußten sich von ihrem Standpunkte den Ausspruch des Papstes in demselben Sinne deuten. Wenn sie nun diesem die Meinung unterschoben, er lehre die Sterblichkeit Gottes, so mußten sie ihrerseits sich um so eifriger bemühen, zu zeigen, daß ihr Gottesbegriff von dergleichen Thorheiten frei sei. Je entschiedener ihr Satz lautete: der Sohn ist gestorben, desto angelegentlicher mußten sie gegen den Papst sowohl, wie gegen die Artemoniten den andern Satz: Gott ist gestorben, zurückweisen, wie das z. B. auch von Tertullian (adv. Prax. c. 29) geschieht. Noch weit sorgfältiger verfährt in dieser Hinsicht unser Autor, und das Absichtliche und Tendenziöse seiner Darstellung ist gar nicht zu verkennen. Neben der Güte hebt er p. 495 D unter den göttlichen Eigenschaften vorzüglich die Unveränderlichkeit hervor, um aus ihr zu folgern, daß Gott nicht sterblich sei. Unter gewöhnlichen Umständen hätte es genügt, einfach und ein für alle Mal diese Folgerung zu ziehen; in unserem Falle aber kann der Autor gar nicht von diesem Gedanken abkommen, und er wiederholt ihn kurz nachein-

[1] p. 505 G: jam docet nos scriptura credere *deum mortuum*. Kürzer wird derselbe Schluß sofort in der Formel zusammengefaßt: si Christus deus, Christus autem mortuus; ergo *mortuus est deus*, p. 506 A.

Digitized by Google

ander in so auffallender Weise, daß man sieht, wie sehr es ihm darum zu thun ist, denselben recht dringend einzuschärfen [1].

Diesen Gedanken verläßt unser Autor auch in dem Folgenden nicht. Nachdem er die vorhergehenden Erörterungen mit dem Satze geschlossen hat: est ergo (nämlich Gott) et *immortalis* et *incorruptibilis*, fährt er sogleich fort, diesen letztern Begriff weiter auseinander zu setzen, indem er darthut, daß die Anthropomorphismen des alten Testaments nicht auf eine körperliche und deßhalb zerstörbare Wesenheit in Gott zurückführen (p. 496). In ihm ist nicht eine passibilis materia, sondern eine impassibilis substantia, denn er ist nicht aus Bestandtheilen zusammengesetzt, sondern schlechthin einfach, ohne körperliche Glieder u. dgl., er ist mit Einem Worte, wie die hl. Schrift sagt, Geist (Joh. 4, 24).

Mit diesem Gottesbegriffe scheint sich nun allerdings unser Autor dem Papste Kallistus zu nähern und sich mit ihm auf denselben Standpunkt zu stellen. In der That erreicht bei ihm die Gotteserkenntniß in der Erfassung der Geistigkeit Gottes ihren Höhepunkt. Er nimmt diesen Begriff auch ganz wie Kallistus, indem er mittelst desselben jede Endlichkeit und Beschränktheit, z. B. die, daß Gott nur an einzelnen Orten angebetet werden könne, ausschließt. Die Geistigkeit bedeutet ihm demnach die Alles durchdringende Beweglichkeit und Allgegenwärtigkeit Gottes. Gerade diese Auffassung bildet, wie oben (S. 99) gezeigt, die Grundlage der Einheitslehre des Kallistus. Trotzdem hat unser Autor von diesem Begriffe in seiner Einheitslehre nicht nur keine Anwendung gemacht, sondern er hegt sogar eine entgegengesetzte Ansicht und will zuletzt, wie bereits oben angeführt, auch diesen Gottesbegriff nicht als vollkommen gelten lassen. Warum also ist ihm derselbe nach der einen Seite wohl tauglich, jede Vorstellung von Gott fern zu halten, welche ihn zu einem endlichen und sterblichen Wesen machen könnte, und auf

[1] p. 495 D: hic ergo semper sui est similis nec se unquam in aliquas formas vertit et mutat, ne per immutationem etiam *mortalis* esse videatur. Immutatio(ne) enim conversionis portio cujusdam comprehenditur *mortis*. Es gibt in Gott keine adjectio und kein detrimentum, ne gradus *mortalitatis* receptus esse videatur. Kein detrimentum, keine Abschwächung des göttlichen Wesens ist zuzugeben, denn dergleichen *mortem* et *interitum* probant. — Immutatio tollit illud nomen, quod *est;* quidquid enim aliquando vertitur, *mortale* ostenditur hoc ipso, quod convertitur. Eine solche *conversio*, ein Uebergehen der Unendlichkeit in Endlichkeit, war es gerade, was auch Hippolytus den Patripassianern überhaupt und der römischen Schule insbesondere vorwarf.

Digitized by Google

der andern Seite doch nicht ebenso auch geschickt, den Begriff der Einheit zwischen Vater und Sohn im Sinne des Kallistus zu vermitteln? Warum erschrickt er vor der Consequenz seines eigenen Gedankens? Die polemische Beziehung gegen die römische Kirchenlehre, glauben wir, läßt sich auch hier nicht bezweifeln.

7. Endlich müssen wir der ganz auffallenden und räthselhaften Polemik gegen einen einzelnen, nicht weiter namhaft gemachten Häretiker in unserer Schrift gedenken. Wir haben schon gesagt, daß in derselben über die bekämpften Häretiker überhaupt keine näheren geschichtlichen Mittheilungen gemacht werden; die Artemoniten werden gar nicht mit Namen erwähnt, und bei den Patripassianern wird wohl im Vorbeigehen zweimal auf Sabellius hingedeutet, aber in ganz unbestimmter, entfernter Weise. Der äußere geschichtliche Zusammenhang wird auch nicht mit einer einzigen Bemerkung weiter aufgehellt. Von beiden Theilen wird immer in der Mehrzahl geredet, so daß nie ein Parteihaupt einzeln für sich aus der Masse der Gegner hervortritt. Nun begegnen wir plötzlich einer Polemik, welche von p. 512 G—514 G sich fortsetzt, und in ihr wird ganz entschieden die Persönlichkeit eines einzelnen Häretikers ohne Angabe des Namens in den Vordergrund gestellt [1]. Dieser Häretiker, der offenbar zu den Patripassianern gezählt wird, beruft sich in hervorragender Weise auf die beiden Stellen Joh. 10, 30. und Joh. 14, 11., welche nach seiner Meinung vollständig Licht über die ganze Frage nach der Einheit des Vaters und des Sohnes verbreiten. Aber gerade hier, wo er sich rühmt, daß Alles helles Licht sei, soll er seine Blindheit und seinen Irrthum erkennen, und wenige Bemerkungen seien genügend, um die Unvernunft seines Irrthums einzusehen. Indessen wollte sich unser Autor auf eine weitläufigere Polemik einlassen, so würde sich gegen jenen Häretiker, der immer wieder [2] auf die Stelle zurückkommt: wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, ein weiter Kampfplatz eröffnen.

Wer ist dieser haereticus? Gerade weil seine Persönlichkeit nicht

---

[1] p. 512 G: adhuc adjiciam illam quoque partem, in qua dum *haereticus* quasi oculo quodam gaudet, — — totam coecitatem sui agnoscat erroris. p. 513 F: jam adversus *istum haereticum* sufficiat dictasse pauca de multis. — Plenius *haereticum* istum si agitare voluerimus, quandoquidem duobus istis locis quibusdam effusis luminibus orbatus, totus sit in doctrinae suae caecitate superatus.

[2] Identidem et saepe opponit, p. 514 G.

Digitized by Google

näher bezeichnet ist, muß sie für die Leser eine allgemein bekannte, nach dem Mitgetheilten leicht zu errathende gewesen sein. Sodann mußten Gründe vorhanden sein, welche ein Verschweigen des Namens dringend geboten. Bei einem ausgemachten Häretiker, bei einem Sabellius etwa fielen sie weg. Alles dagegen paßt vortrefflich auf eine Persönlichkeit, wie Kallistus; gegen ihn, den versteckten und doch allgemein bekannten Häretiker war eine derartige Polemik ganz an ihrem Orte.

8. Dadurch fällt nun auch Licht auf eine Schilderung kirchlicher Mißstände, welche trotz ihrer allgemeinen Haltung einige ganz individuelle Züge darbietet. Nachdem nämlich unser Autor (p. 514) die Wirkungen des hl. Geistes in der Kirche beschrieben hat, fährt er fort, eine Reihe von Dingen aufzuzählen, welche solche Wirkungen nicht sein können, da sie wohl vom Geiste der Welt, nicht aber vom Geiste, der aus Gott ist, herrühren. Er führt 1 Tim. 4, 1. 2. an, wornach der hl. Geist selbst vorherverkündet habe, daß in den letzten Zeiten Einige vom Glauben abweichen werden, indem sie achten auf verführerische Geister und auf die Lehre von Dämonen. Man könnte meinen, namentlich wenn man außerdem noch auf V. 3 Rücksicht nimmt, wo vom Verbot der Ehe und des Genusses gewisser Speisen die Rede ist, daß diese Bemerkungen den Montanisten gelten sollen. Allein wenn es bald darauf (p. 514 F. G) weiter heißt, der hl. Geist gebe in den Aposteln Christus Zeugniß, offenbare in den Martyrern die unerschütterliche Glaubensfestigkeit, verschließe in den Jungfrauen die wunderbare Enthaltsamkeit der versiegelten Liebe, bewahre in den Uebrigen die unverfälschte, unbefleckte Lehre Christi, zernichte die Häretiker, bessere die Verkehrten, widerlege die Ungläubigen, entlarve die Heuchler (Scheinchristen), bekehre die Gottlosen und bewahre die Kirche unverderbt und unverletzt durch die Heiligkeit steter Jungfräulichkeit und Wahrheit, so sieht man es dieser Ausführung deutlich an, daß sie keine Antithese gegen den Montanismus bilden soll. Aber eben so gewiß ist es, daß in dieser Schilderung der Wirkungen des hl. Geistes die normalen Zustände der Kirche unter der Leitung eines vom hl. Geiste erfüllten Bischofs dargelegt werden sollen. So gestaltet sich das kirchliche Leben in der Gemeinde unter einem tüchtigen, des hl. Geistes vollen Haupte. Die Reinheit der Sitten, der Schwung des Glaubens, die gesunde Lehre, der heilige, jungfräuliche Charakter der Kirche wird von ihm, namentlich durch Einschreiten gegen Scheinchristen, Sünder und Häretiker bewahrt. Darin liegt schon indirect eine Polemik gegen

Digitized by Google

einen pflichtvergessenen Bischof, der nicht so segensreich wirkt, und unter dem die Kirche verkommt, der aber auch deßwegen mit dem hl. Geiste nicht erfüllt sein kann. Denn „Niemand, der dieses Geistes voll ist, nennt Jesus Anathema, verläugnet Christus, den Sohn Gottes, oder verwirft den Schöpfer als Gott, oder bringt etwas im Widerspruch mit der Schrift vor, oder stellt andere, sacrilegische Decrete auf und schreibt (der Kirche) ihr widersprechende Rechte vor“ [1]. Offenbar wird hier gegen einen Bischof ein doppelter Vorwurf erhoben, daß er den Glauben verrathe und die Disciplin der Kirche verfälsche. Jener bezieht sich auf die Lehre von Christus, er glaubt nicht an den Sohn Gottes, glaubt nicht an den Schöpfer (d. h. den Logos), und dieß trifft wieder ganz zusammen mit der eben besprochenen Polemik gegen den haereticus, welcher die Persönlichkeit des Logos und des Sohnes Gottes läugnet, und ist wieder ganz dasselbe mit der Anklage des Hippolytus gegen den Kallistus, daß er statt des Sohnes den Vater zum Schöpfer mache. Dürfen wir also auch hier wieder an eine Polemik gegen Kallistus denken, so wird weiterhin klar, was unter dem zweiten Punkte, unter den „sacrilegischen Decreten und den unkirchlichen Gesetzen“ zu verstehen sei. Es sind das nur allgemeine Ausdrücke für die bestimmten Anklagen, welche Hippolytus formulirt, und gemeint sind wohl die Bestimmungen über die Ehen vornehmer Christinnen mit Sklaven oder niedrig gebornen Freien, die Duldung von Bigamisten und Trigamisten im höhern Klerus, die Ehe der niedern Kleriker und die Unabsetzbarkeit der Bischöfe bei schweren Anklagen. Rechnen wir hinzu, was in der obigen Schilderung der Wirksamkeit des wahren Bischofs gesagt worden ist, wie er das sittliche Leben in der Gemeinde zu vollenden, und wie er gegen Häretiker, Ungläubige, Scheinchristen und Gottlose einzuschreiten habe, um die Heiligkeit und Jungfräulichkeit der Kirche zu bewahren, so leuchtet in der letzten Bemerkung nicht nur die schismatische Stellung unseres Autors durch, sondern man kann auch in den vorhergehenden Aeußerungen recht gut den Vorwurf bemerken, daß der angegriffene Bischof gegen Häretiker seine Pflicht nicht thue und die Bußdisciplin verfallen lasse. Und dieß gehört ja wiederum unter die Anklagen gegen Kallistus, welcher einen Epigonus und Kleomenes mit ihren

[1] p. 514: nemo alia et sacrilega decreta constituit, nemo diversa jura conscribit.

Digitized by Google

Irrlehren gewähren ließ und schuld daran war, daß Sabellius von den Netzen der Häresie umstrickt wurde, außerdem aber durch seine laxen Grundsätze über die Buße und die Aufnahme schwerer Sünder die Reinheit und Jungfräulichkeit der Kirche zu Grunde gehen ließ.

9. Nach den Anhaltspunkten, welche der Inhalt unserer Abhandlung selbst darbietet, glauben wir also, sie dem Novatian absprechen und in die Zeiten des Kampfes zwischen Hippolytus und der römischen Kirche versetzen zu müssen. Wir haben dann in ihr eine Streitschrift, welche damals zu Gunsten des Hippolytus von einem seiner Anhänger verfaßt worden ist, und unter dieser Voraussetzung verschwindet auch das Auffallende, was sie sonst mit ihren kurzen und halben Andeutungen haben könnte. Für die Zeitgenossen war Alles verständlich genug; sie erkannten auf den ersten Blick, wen jede einzelne Bemerkung treffen, gegen wen jede auch nur leise angedeutete und halb versteckte Anklage gerichtet war. Eine solche zurückhaltende Form der Polemik paßt ganz und gar, wenn sie gegen Mitlebende in Anwendung gebracht wurde, und wird ganz unpassend und lächerlich, wenn sie in dieser Weise von einem Spätern gehandhabt wurde, gegen Häretiker, die schon längst der Vergangenheit und der Geschichte angehörten. Aber merkwürdig bleibt es dann, daß niemals der Formel des Kallistus: pater compassus est filio Erwähnung gethan wird, ungeachtet sie für den dogmatischen Standpunkt des Angegriffenen so sehr bezeichnend ist. Wir können dieß entweder daraus erklären, daß unser Autor auf diese Formel als eine Halbheit gar kein Gewicht legte, oder daraus, daß sie von Kallistus zu der Zeit, als unser Autor schrieb, noch nicht aufgestellt war, woraus folgen würde, daß man die Abfassung unserer Schrift unmittelbar an das Ende der Regierung des Zephyrinus oder in die Zeit gleich nach seinem Tode verlegen müßte. Beachten wir das Moment, welches in der vorwurfsvollen Frage unsers Autors an seine patripassianischen Gegner enthalten ist: warum bedenken sie sich denn, sich ganz auf die Seite des Sabellius zu stellen? — so scheint darin zu liegen, daß unsere Abhandlung etwa um die Zeit geschrieben sei, wo Sabellius entweder nahe daran war, aus der Kirche ausgeschlossen zu werden, oder wo dieses eben geschehen war.

10. In dem bisherigen Verlauf der Untersuchung haben wir uns vorzugsweise von dem Inhalt des in Rede stehenden Schriftwerkes selbst leiten lassen. Ein solches, lediglich auf innere Gründe sich stützendes Verfahren hat immer eine schwankende Basis, so lange

Digitized by Google

nicht auch die äußern geschichtlichen Zeugnisse in Betracht gezogen sind. Wie steht es nun mit diesen? Sind sie wirklich so zweifelloser Natur und von so entscheidender Bedeutung, daß darauf ein völlig sicheres Urtheil über den Verfasser unserer Abhandlung sich bauen läßt? Allerdings hat Hieronymus an zwei Stellen [1] mit großer Zuversicht den Novatian als ihren Verfasser genannt; allein wenn man unbefangen sein Zeugniß erwägt und genauer nach seinen Beweismomenten prüft, wird die anscheinende Zuverlässigkeit desselben bald verschwinden. An der ersten Stelle ist er zu dem Eingeständniß genöthigt, daß er mit seiner Ansicht so ziemlich allein stehe, daß vielmehr die allgemeine Meinung den hl. Cyprian als Verfasser bezeichne [2]. An der zweiten Stelle geht er in seiner Zuversicht sogar so weit, den Rufin der Lüge zu bezüchtigen, weil dieser in seiner Schrift von der Verfälschung der Werke des Origenes berichtet hatte, daß die Macedonianer in Constantinopel im Interesse ihrer Häresie dem hl. Cyprian die fragliche Abhandlung zueignen wollten. Allein er vergißt im Eifer des Streites dabei seine eigene frühere Angabe, daß die Mehrzahl den hl. Cyprian für den Verfasser unserer Abhandlung halte, und indem er dem Rufin Lüge vorwirft, beschuldigt er in Wahrheit sich selbst der Lüge. Das Wesentlichste in seinem Zeugniß besteht darin, daß er den hl. Cyprian von dem Verdacht reinigen wollte, als sei er der Urheber einer die Häresie der Macedonianer begünstigenden Schrift, und gerade hieraus ist ersichtlich, daß seine Angaben ihm von einem polemisch-apologetischen Interesse eingegeben sind.

Als er das erste Mal schrieb: aus Unwissenheit halten die Meisten Cyprian für den Verfasser, dachte er ohne Zweifel an die Macedonianer in Constantinopel, welche diese Ansicht hegten und, um eine gefeierte Auctorität der frühern Zeit für sich anführen zu können, die Abhandlung unter dem Namen Cyprians in zahlreichen Exemplaren verbreiteten. Rufin indessen, der dieß erzählt, berichtet weiter, daß sofort, als dieser literarische Betrug verübt worden sei, einige Katholiken denselben entdeckten und Aufschluß über den wahren Sachverhalt gaben. Hieronymus, der selbst im J. 378 in Constantinopel verweilt hatte, zu einer Zeit, wo dort die Macedonianer noch eine mächtige Partei bildeten, war ohne Zweifel damals von jenem Kunstgriffe der Hä-

[1] De vir. illust. c. 70 und adv. Rufin. II. 19.

[2] L. c.: quod *plerique* nescientes *Cypriani* existimant.

Digitized by Google

retiker unterrichtet, oder vielleicht selbst Augenzeuge der dortigen Vorgänge gewesen, und ist so zum Theil wenigstens zu seiner Angabe gekommen, daß die Meisten dem hl. Cyprian unsere Abhandlung zuschrieben. Wenn er dagegen später in so absprechender Weise erklärte, es sei eine Lüge, daß Cyprian als Verfasser genannt werde, so fehlt dieser Behauptung durchaus die nothwendige Unbefangenheit, um ungeprüft als Wahrheit hingenommen werden zu können. Zu dem ursprünglichen polemischen Interesse gegen die Macedonianer war inzwischen noch ein zweites, rein persönliches in seinem Streite mit Rufin hinzugekommen, und legen wir deßhalb auf seinen ersten Ausspruch das größere Gewicht, so ist so viel gewiß, daß die Annahme, Novatian sei Verfasser unserer Abhandlung, damals auf sehr zahlreichen Widerspruch stieß.

Nun sagt Hieronymus an der zweiten Stelle freilich, für Novatian zeuge schon der Titel der Schrift, sowie die Eigenthümlichkeit ihres Stils. Aber es ist die Frage, wie weit wir diesen, durch ihr polemisches Interesse verdächtigen Angaben volle und entscheidende Beweiskraft zuschreiben dürfen. Auf keinen Fall darf man dabei das Zeugniß Rufins ganz außer Acht lassen oder in seinem Werthe unterschätzen. Rufin erzählt nun, die ganze Briefsammlung des hl. Cyprian habe gewöhnlich in einer einzigen Handschrift zusammengestanden. Dieser Briefsammlung hätten sodann die Macedonianer in Constantinopel unsere Abhandlung hinzugefügt, weil ihnen dieselbe günstig war, und hätten zahlreiche Abschriften davon zu einem geringen Preise verbreitet. Wenn er dann weiter sagt, dieser Betrug sei sofort durch einige Katholiken enthüllt worden, und nun zuversichtlich den Tertullian als Verfasser bezeichnet, so werden jene Enthüllungen ohne Zweifel eben darin bestanden haben, daß man katholischerseits erklärte, nicht Cyprian, sondern Tertullian ist der wahre Verfasser.

Dieß gibt uns für die Beurtheilung der Vorgänge in Constantinopel den richtigen Maßstab und die nöthigen Anhaltspunkte an die Hand.

Für's Erste werden wir fragen, ob die Abhandlung, welche die Macedonianer als ein Werk Cyprians verbreiteten, den Namen dieses Kirchenvaters ausdrücklich an der Spitze getragen habe, oder nicht. Aus den Umständen ergibt sich, daß dieß nicht der Fall war; denn die Angabe von der einen Seite, daß Cyprian sie geschrieben habe, ist so unrichtig, wie die von der andern Seite, daß sie von Tertullian herrühre. Dieß läßt nur den Schluß zu, daß der Verfasser in den Handschriften überhaupt gar nicht genannt war, und daß man, um ihn zu

Digitized by Google

ermitteln, auf den Inhalt der Schrift selbst angewiesen war. Wie man dabei verfuhr, erhellt ebenfalls aus den Umständen. Die fragliche Abhandlung verrieth wohl in ihrem theologischen Theile eine gewisse Abhängigkeit von Tertullian; aber in ihrem praktischen Theile, namentlich in ihrer antimontanistischen Richtung, war sie auch wieder von ihm unabhängig, ja im Gegensatz zu ihm. Folglich mußte man auf einen Schriftsteller zurückgreifen, der in der angedeuteten doppelten Beziehung zu Tertullian stand, und als solcher war ganz allgemein Cyprian bekannt. Die Macedonianer entschieden sich daher für ihn, um seine Auctorität für sich zu gewinnen, wie früher die Arianer sich auf Dionysius von Alexandrien berufen hatten. Für die Katholiken dagegen diente, von andern Bedenken abgesehen, hauptsächlich der Umstand, daß der Inhalt unserer Abhandlung, wie Rufin ausdrücklich zweimal hervorhebt, in Bezug auf die Reinheit des Glaubens tadelnswerth war, zum Beweise, daß Cyprian nicht der Verfasser sein könne, und darum riethen sie auf Tertullian. Die Thatsache steht also fest, daß in den Handschriften zu Constantinopel der Name des Verfassers unserer Abhandlung nicht angegeben war.

Bei der Untersuchung in Constantinopel schwankte man zunächst zwischen zwei Männern, zwischen Cyprian und Tertullian. Fragen wir daher zweitens, ob damals auch der Name Novatians erwähnt worden sei? Wäre es geschehen, so würde Hieronymus darüber gewiß nicht mit Schweigen hinweggegangen sein. Damals gab es bekanntlich in der Hauptstadt des griechischen Reichs noch immer eine sehr bedeutende Zahl von Anhängern Novatians. Daß sie die Schriften des Stifters ihrer Sekte besaßen, oder wenigstens über die ächten und unächten Schriften ihres Meisters genaue Auskunft ertheilen konnten, versteht sich von selbst. Hätte man nun damals entweder dem Novatian eine ächte Schrift abgesprochen oder eine falsche unterschoben, gewiß würden sie sich gerührt und dergleichen nicht geduldet haben. Von einem solchen Auftreten der Novatianer wird jedoch nichts erwähnt, ein Beweis nicht nur, daß Novatian damals ganz aus dem Spiel blieb, sondern auch, daß er die Abhandlung nicht geschrieben hat. Oder hätten die Novatianer für Novatian sich erhoben, so hatten die Katholiken gar keinen Grund, ihm die fragliche Abhandlung streitig zu machen und sie dem Tertullian zu vindiciren.

Nun versichert uns zwar Hieronymus, daß ihm bekannte Handschriften den Novatian als Verfasser unserer Abhandlung bezeichneten.

Digitized by Google

Allein wenn er dessenungeachtet einräumt, die Meisten halten Cyprian für ihren Verfasser, so können es doch nur wenige Handschriften gewesen sein, welche jene Angabe über Novatian enthielten, und mit Recht muß man daher drittens fragen, welches Gewicht dieser handschriftlichen Auctorität beizumessen sei. Konnten es nicht jüngere, nach jenen Vorgängen in Constantinopel gefertigte Handschriften sein, in welchen, da füglich weder Cyprian noch Tertullian als Autor festgehalten werden konnten, eine neue Hypothese über den muthmaßlichen Verfasser aufgestellt worden war?

Aber dann wird man viertens fragen müssen: wie ist es zu erklären, daß man nun gerade den Novatian genannt habe? Unseres Erachtens ist diese Erklärung bald gefunden; der Inhalt der fraglichen Abhandlung selbst, insbesondere ihre historischen Angaben, boten von selbst den Anlaß dazu dar. Es ist eine bekannte Sache, daß man über das erste Auftreten des Noetus und Sabellius in der Geschichte schon gegen das Ende des vierten Jahrhunderts in der griechischen Kirche nur noch sehr ungenaue, ja ganz falsche Nachrichten hatte. Epiphanius z. B. nahm an, Noetus sei vor ungefähr 130 Jahren aufgetreten, mithin müßte es, da Epiphanius im Jahr 375 schrieb, in das Jahr 245 fallen [1]. Das Auftreten des Sabellius muß demnach entsprechend später, also wenigstens zwischen die Jahre von 250—260 angesetzt werden. Er erscheint somit als der Zeitgenosse Novatians, und da er nun in einer Schrift erwähnt wurde, welche aus dem Abendlande stammte und dem Tertullian nahe stand, aber weder von diesem, noch von Cyprian verfaßt sein konnte, und überdieß auf Rom, wo die monarchianischen Kämpfe am heftigsten geführt worden waren, hindeutete, so schien sich Alles zu vereinigen, um für Novatian als den Verfasser derselben Zeugniß abzulegen.

Aber auch diese Annahme muß fallen, da jene chronologischen Angaben, welche bei dem Ansehen des Epiphanius in der griechischen Kirche gewiß ziemlich allgemein angenommen waren, über das Zeitalter des Noetus und Sabellius falsch sind, jener vielmehr, wie wir aus den Philosophumenen wissen, schon am Ende des zweiten Jahrhunderts, dieser unter dem Pontifikate des Zephyrinus und Kallistus gelebt hat.

Demnach haben die äußern Zeugnisse für Novatian nicht das entscheidende Gewicht, das sie auf den ersten Blick zu besitzen scheinen, und

[1] Epiph. haer. 57. c. 1.

Digitized by Google

da sie uns im Stiche lassen, müssen wir uns einzig auf den Inhalt der fraglichen Abhandlung beschränken. Das Resultat dieser Untersuchung haben wir bereits dargelegt; es spricht gegen Novatian; wir müssen vielmehr den wahren Verfasser früher, in der Zeit der Kämpfe nämlich zwischen Zephyrinus, Kallistus und Hippolytus suchen.

11. Aber wer war denn der Verfasser unserer Abhandlung, wenn es Novatian nicht war? Wir müssen uns mit der allgemeinen Antwort begnügen: einer der Zeitgenossen des Hippolytus, und zwar, wie die durchaus logische, schulmäßige Haltung seiner Schrift bekundet, ein literarisch gebildeter, mit der damaligen Philosophie vertrauter oder wenigstens in dem Formalismus der damaligen Schullogik gewandter Mann. Indessen, wenn man eine, soweit uns bekannt, bisher ganz übersehene Seite unserer Abhandlung, ihre Abhängigkeit nämlich von der Lehre und dem Werke des hl. Irenäus, sorgsam beachtet, dürfte daraus doch wenigstens etwas Genaueres über die Persönlichkeit unseres Autors geschöpft werden können, und mindestens die Vermuthung dürfte mit einiger Sicherheit sich aufstellen lassen, daß wir entweder einen unmittelbaren Schüler des Bischofs von Lyon, oder doch einen Schriftsteller vor uns haben, welcher sich nach ihm gebildet hatte. Daß Irenäus damals in Rom ein Mann vom höchsten Ansehen war und daselbst zahlreiche Schüler hatte, ist gewiß. Der berühmteste unter ihnen ist der uns schon bekannte Hippolytus. Ist der in der Unterschrift der Martyreracten des hl. Polykarp erwähnte Cajus mit dem römischen Cajus unter Zephyrinus identisch, so war auch er ein Schüler des Irenäus. Was Eusebius (h. e. V. 15. 20) über die literarische Wirksamkeit des Letztern gegen Blastus und Florinus in Rom erzählt, beweist, daß er daselbst in gewissen Kreisen große Anerkennung fand, und auch sein Werk gegen die Häresien erfreute sich dort gewiß keines geringen Beifalls. Auch an den monarchianischen Streitigkeiten, die unter Papst Victor begannen, hatte er bereits Antheil genommen, wie aus dem Titel seiner Schrift gegen Florinus: von der Einheit, oder daß Gott (der Vater) nicht Schöpfer des Bösen sei [1], hervorgeht. Denn daß die Lehre dieses Häretikers, der mit Irenäus zusammen in seiner Jugend Schüler des hl. Polykarp gewesen war, anfangs eine streng monarchianische Richtung hatte, so daß er Gott selbst (ὁ θεὸς,

[1] Eus. h. e. V. 20: περὶ τῆς μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. Vgl. Neander, Kirchengesch. I. 373. Note 5.

Digitized by Google

also nicht eine dem Vater untergeordnete, etwa so tief unter ihm stehende Wesenheit, wie der gnostische Demiurg) zum Urheber des Uebels machte, muß nothwendig angenommen werden, während er in der Folgezeit, als er sich von valentinischen Lehren bestimmen ließ, zum Ditheismus überging und dadurch seinen Jugendfreund zu einer neuen Schrift [1] gegen ihn veranlaßte. In diesem Kreise mag auch der Autor unserer Schrift zu suchen sein.

Was nun seine Abhängigkeit von Irenäus betrifft, so beruht sie nicht, wie sein Verhältniß zu Tertullian, auf bloß oberflächlicher Analogie, sondern theils auf Uebereinstimmung in Lehren, welche für Irenäus ganz besonders bezeichnend sind, theils auf Gleichheit der Ansichten in untergeordneten Punkten, manchmal sogar auf einem Zusammentreffen selbst im Wortlaute.

Für's Erste haben Beide die Art und Weise mit einander gemein, wie sie der Welt gegenüber die Einheit Gottes begründen. Wie Irenäus, so kennt auch unser Autor in dieser Lehre keinen andern Gegensatz, als den Gnosticismus. Er schließt seine Auseinandersetzungen mit der Bemerkung: diesen Gott also kennt und verehrt die Kirche, alles Uebrige sind Fabeln und Phantasiegebilde der Häretiker (Gnostiker, p. 497 E.). Er ist es, der das ganze Universum geschaffen hat, auf den alles Seiende als seinen Urgrund zurückzuführen, und von dem jede Offenbarung, vom Paradiese bis auf die Gegenwart, ausgegangen ist. Seine Vorsehung umfaßt Alles, das Größte wie das Kleinste. Gerade so argumentirt Irenäus, um zu zeigen, daß die Unterscheidung Gottes und eines Demiurgen nichtig sei, und wie er in solchen Gedankenreihen die Einheit Gottes in so starker Weise hervorzuheben pflegt, daß es den Anschein gewinnt, als habe er darüber die einzelnen Personen der Trinität ganz aus den Augen verloren, so drängt sich auch bei unserm Autor in dem ersten, der Widerlegung der Gnosis gewidmeten Theile die Monarchie Gottes so entschieden in den Vordergrund, daß man versucht sein könnte, ihn zu den strengen Monarchianern zu zählen. Erst später, in der Polemik gegen diese, kommt auch der Personenunterschied zu seinem Rechte; aber mit seinem Einheitsbegriffe hat er sich nun selbst den Weg versperrt, der zur Erkenntniß der wahren, concreten Einheit führt.

In der Bekämpfung des gnostischen Gottesbegriffs ist unser Autor,

[1] Eus. V. 20: περὶ ὀγδοάδος.

Digitized by Google

gleichfalls wie Irenäus, vorzüglich bemüht, jede Vorstellung, die Gott zu einem körperlichen und menschenähnlichen Wesen machen könnte, zurückzuweisen. Hier begegnen sich Beide nicht bloß in demselben Gedanken, sondern auch nahezu im Wortlaute. Unser Autor führt aus: Gott hat keine Glieder, also gibt es in ihm auch keine Vielheit und Mannigfaltigkeit, folglich auch keine Eintheilung dieses Vielen und keine Leidenschaften, wie bei Menschen. Was Gott ist, ist er ganz, das Eine schließt stets alles Uebrige in sich, er ist vollkommen einfach. Man darf daher in ihm nicht trennen, darf z. B. nicht zwischen dem Wollen und dem Vollziehen des Gewollten scheiden, denn Beides fällt in Einen Act zusammen, ein bekannter, oft von ihm zur Widerlegung des doppelten Logos bei den Gnostikern wiederholter Lieblingsgedanke des Irenäus [1].

Weiter ist es ein Lieblingsgedanke des hl. Irenäus, daß der Mensch sich Stufe für Stufe bis zur höchsten Vollkommenheit, bis zur Vollendung in Gott, entwickeln müsse. Er ist gegen jeden unvermittelten, sprungweisen Fortschritt, den er vorzugsweise an den Gnostikern bekämpft und auch bei sonst Rechtgläubigen (V. 31, 1) nicht dulden will. Wiederholt hat er die Stufenfolge dieses Fortschrittes beschrieben und gezeigt, wie er klein beginne, um mit dem Höchsten zu enden. Es liege das im Wesen des Menschen. Nur Gott ist vollkommen und in sich vollendet, der Mensch aber ist dem Werden unterworfen, und nur Schritt für Schritt kann er sich in allmählichen Uebergängen bis zum Höhepunkte seines Daseins emporschwingen. Darauf beruht die Nothwendigkeit einer Er-

[1] p. 497 B: (deus), cujus voluntatem non tantum sine aliqua molitione opera subsequuntur, sed ipsa statim opera cum voluntate procedunt. Caeterum ipse totus oculus, quia totus videt, et totus auris, quia totus audit, et totus manus, quia totus operatur, et totus pes, quia totus ubique est. Idem enim, quidquid illud est, totus aequalis est et totus ubique est. — Irenaeus adv. haer. I. 12. 2: qui simul ut cogitavit, perficit id quod cogitavit, et simul ac voluit, et cogitat hoc quod voluit, tunc cogitans, quum vult, et tunc volens, quum cogitat, quum sit totus cogitatus et totus sensus et totus oculus et totus auditus et totus fons omnium bonorum. — II. 13. 3. Nachdem Irenäus gesagt, die Emanationslehre fasse das göttliche Wesen wie ein menschliches auf, fährt er fort: non sic deus, quemadmodum homines, et non sic cogitationes ejus, quomodo cogitationes hominum. Multum enim distat omnium pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus, et simplex et non compositus et similimembrius (= ὁμοιομερής — ganz aus einem Stücke gleichsam) et totus ipse sibimet ipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas (= νόησις) et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum. Vergl. II. 28. 4. 5.

Digitized by Google

ziehung des Menschengeschlechts durch Gott, der in seiner Offenbarung diese naturgemäße Stufenfolge der Entwicklung innegehalten hat. Aus diesen Gründen nimmt er auch an, daß Christus am Ende der Zeiten im tausendjährigen Reiche von neuem sichtbar erscheine, damit durch seine Anschauung die Gerechten sich gewöhnen, die Herrlichkeit des Vaters zu fassen. Das sei, hatten ihn die Presbyter, die Schüler der Apostel, gelehrt, der göttliche Erziehungsplan und ein der menschlichen Entwicklung von Gott vorgezeichnetes Gesetz, daß der Fortschritt stufenweise geschehe, daß der Geist den Menschen zum Sohne, der Sohn ihn zum Vater emporhebe. Denn allmählich muß sich der Mensch gewöhnen an den Anblick der vollen göttlichen Herrlichkeit [1].

Dieselbe Lehre ist nun auch ein wesentliches Glied in der Theorie unseres Autors, wie im Menschen allmählich die volle Gotteserkenntniß, die Erkenntniß des Vaters entsteht. Gott an sich, das haben wir schon oben von ihm gehört, ragt über das menschliche Denken unendlich hinaus, und nicht mit Einem Male, wie im Sprunge, kann sich der Mensch der Gotteserkenntniß bemächtigen. Er ist endliches, gebrechliches und beschränktes Wesen; allmählich muß er wachsen und erzogen werden, um sich an den unmittelbaren Anblick zu gewöhnen. Das plötzliche, blitzartige Anschauen würde seine geistige Sehkraft tödten und ihn für immer dazu unfähig machen. Ehe er daher Gott an sich anschaut, muß er ihn anschauen lernen in dem Bilde des unsichtbaren Gottes, im Sohne; in ihm muß sich das Geistesauge gewöhnen, den Glanz des göttlichen Wesens zu ertragen. Nur Stufe für Stufe und allmählich wachsend steigt der Mensch zu dieser Höhe empor. Das ist nicht nur dieselbe Theorie, wie bei Irenäus, sondern hin und wieder

[1] Iren. adv. haer. V. 35. 1 vergl. nr. 2: regnabunt justi in terra, crescentes ex visione domini, et per ipsum *assuescent* capere gloriam dei patris. — V. 36. 2: hanc esse adornationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per *hujusmodi gradus proficere* et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum. V. 32. 1: per quod regnum, qui digni fuerint, *paullatim assuescent* capere deum. Vergl. IV. 20. 5. IV. 38. 3: oportuerat autem hominem primo fieri et factum augeri et auctum corroborari et corroboratum multiplicari et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari et glorificatum videre suum dominum (d. h. den Vater), was alles durch die erziehende Thätigkeit des hl. Geistes und des Sohnes zu Stande kommt, homine vero *paullatim* proficiente et perveniente ad perfectum, i. e. proximum infecto (sc. patri) fieri.

Digitized by Google

wird sie auch namentlich in den Hauptbegriffen mit denselben Worten vorgetragen [1].

Endlich erwähnen wir noch zwei Stellen, die nicht nur wegen ihres Inhalts merkwürdig sind, so daß schon deßhalb nicht an ein zufälliges Zusammentreffen gedacht werden kann, sondern auch im Wortlaute selbst einander so nahe kommen, daß eine unmittelbare Benützung der Schrift des hl. Irenäus von unserm Autor daraus sich ergibt [2].

Hiemit schließen wir die Erörterungen über das angebliche Werk Novatians. Wir halten die Gründe, es diesem zuzueignen, für lange nicht ausreichend. Wir sind dagegen der Ueberzeugung, daß dasselbe im Laufe der patripassianischen Streitigkeiten unter Zephyrinus und Kallistus in Rom von einem Anhänger des Hippolytus, der zugleich wie dieser selbst Schüler des hl. Irenäus war, verfaßt worden sei. Näheres über die Person des Autors läßt sich nicht feststellen, da er selbst von seinen persönlichen Verhältnissen vollständig schweigt. Ist dieß richtig, so hat Novatian in späterer Zeit wohl die Opposition gegen die römische Kirche auf dem Gebiete der Disciplin, nicht aber in der dogmatischen Frage nach der Einheit Gottes wieder aufgenommen.

---

[1] p. 513 E: — — quandoquidem unusquisque credens in filium exerceatur in imaginis contemplatione, ut *adsuefactus* ad divinitatem videndam in imagine (m) *proficere* possit et usque ad dei patris omnipotentis perfectam contemplationem. — p. 510 E: imago est enim invisibilis dei, ut mediocritas et fragilitas conditionis humanae deum patrem videre aliquando jam tunc *assuesceret* in imagine dei, h. e. in filio dei. *Gradatim* enim et per *incrementa* fragilitas humana *nutriri* debuit per imaginem ad istam gloriam, ut deum patrem videre posset aliquando. Periculosa sunt enim, quae magna sunt, si repentina sunt. — — Sic et Christus i. e. imago dei et filius dei ab hominibus inspicitur, qua poterat videri, et ideo fragilitas et mediocritas sortis humanae per ipsum *alitur*, *producitur*, *educatur*, ut aliquando deum quoque ipsum patrem, *adsueta* filium conspicere, possit, ut est, videre, ne majestatis ipsius repentino et intolerabili fulgore percussa, intercipi possit, ne deum patrem, quem semper optavit, videre non possit.

[2] p. 493 C. D. Gott milderte die Strafe Adams, dum non tam *ipse*, quam *labores ejus* maledicerentur super terram. — Iren. III. 23. 3: praeter hoc et in initio transgressionis Adae — — *non ipsum* maledixit Adam, sed terram *in operibus ejus*. — 493 D: et quod ne de ligno arboris vitae contingat arcetur, non de *invidia* s. *de aliquo livore* descendit, sed ne vivens in aeternum — — *circumferret secum in poenam* sui *semper immortale delictum*. — Iren. III. 23. 6: quapropter et ejecit eum de paradiso et a *ligno vitae* longe transtulit, non *invidens* ei lignum vitae, quemadmodum quidam audent dicere, sed miserans ejus, ut non *perseveraret semper* transgressor neque *immortale esset quod esset circa eum peccatum* et malum interminabile et insanabile.

Digitized by Google

Die Lehre des Kallistus blieb, nachdem der zeitweilige Widerstand des Hippolytus vorübergegangen, in Rom die herrschende Kirchenlehre.

21. Dionysius von Alexandrien.

Während der monarchianische Streit in der römischen Kirche einen so raschen Verlauf hatte, dauerte er dagegen in der alexandrinischen und in den von ihr abhängigen Kirchen noch 100 Jahre fort, bis er endlich von Arius zum letzten Male aufgenommen wurde und nun seine volle Erledigung fand. Obschon Origenes mit dem größten Eifer und allen Mitteln der ihm zu Gebote stehenden Wissenschaft gegen den Sabellianismus angekämpft hatte, so war es ihm doch nicht gelungen, denselben gänzlich zu vernichten. Vielmehr erhob dieser bald nach dem Tode seines vorzüglichsten Gegners (254) in der libyschen Pentapolis von neuem kühn das Haupt und gewann einen großen Anhang. Wie Athanasius, welcher mit seiner Schrift de sententia Dionysii die bedeutendste Quelle über diese Vorgänge ist, berichtet, hatten einige der dortigen Bischöfe die Lehre des Sabellius angenommen und mit solchem Erfolg für ihre Verbreitung gewirkt, daß in den Kirchen jener Gegenden der Sohn Gottes kaum noch gepredigt wurde. Ob die Bewegung noch durch Sabellius selbst ihren ersten Anstoß erhalten hatte, läßt sich nicht mehr mit Gewißheit entscheiden. Athanasius sagt allerdings, daß Bischof Dionysius von Alexandrien dem Sabellius den Mund geschlossen habe [1], und chronologisch ist es auch recht gut möglich, daß dieser Häretiker damals noch lebte und persönlich einwirkte. Als er unter Zephyrinus nach Rom kam, war er offenbar ein junger Mann, der noch keine bestimmte theologische Richtung dauernd ergriffen, sondern noch für die entgegengesetzten Einflüsse eines Hippolytus und Kallistus ein offenes Ohr hatte. Erst als der Letztere zum Pontificat gelangte (219 n. Chr.), wurde er als vollendeter Häretiker von der Kirche ausgeschlossen, und war er damals etwa 30 Jahre alt, so hatte er beim Ausbruch der patripassianischen Bewegung in der Pentapolis ein Alter von etwa 70 Jahren erreicht. Doch bleibt es fraglich, ob Athanasius nicht an der angeführten Stelle, was in einer lebhaften polemischen Darstellung sehr leicht der Fall sein könnte, mit dem Concretum Sabellius die häretische Partei desselben überhaupt gemeint habe, und jedenfalls ist gewiß,

[1] c. 27: *Σαβέλλιον ἐφίμωσεν.*

Digitized by Google

daß wir über eine persönliche Thätigkeit des Sabellius in Oberlibyen nicht näher unterrichtet sind.

Die Bisthümer in der Pentapolis standen unter der Oberaufsicht des alexandrinischen Bischofs. Das Amt eines solchen bekleidete damals seit 247 Dionysius, ein Schüler des Origenes, der kaum den eben erwähnten Stand der Dinge in den dortigen Kirchen erfuhr, als er auch sogleich mit großer Entschiedenheit gegen die häretische Bewegung einschritt. Zuerst forderte er die Urheber derselben freundlich auf, von ihren unkirchlichen Gesinnungen abzulassen; als dieß nichts fruchtete, sondern die Irrlehre immer schamloser auftrat, verfaßte er gegen sie ein an Euphranor und Ammonius gerichtetes dogmatisches Lehrschreiben, in welchem er die Sabellianer von ihren Verkehrtheiten zurückzubringen trachtete, indem er in schneidender Weise die Unterschiede zwischen dem Sohne Gottes und Gott an sich auseinandersetzte. Aber gerade dieses im Interesse der Kirchenlehre von ihm verfaßte Schreiben wurde für ihn selbst sofort ein Gegenstand der Anklage, da eine dritte Partei mit der Art und Weise, wie er die Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes den Sabellianern gegenüber dargestellt hatte, keineswegs einverstanden war, sondern darin eine starke Gefährdung der Gottheit des Sohnes erblickte. Sie wendete sich nach Rom an Papst Dionysius (259—269), und bewog diesen, in einem dogmatischen Schreiben sich sowohl über den Sabellianismus als über die Lehre des Dionysius und der alexandrinischen Katechetenschule überhaupt zu äußern. In einem zweiten forderte er den Dionysius von Alexandrien zur Verantwortung auf. Dieser schrieb hierauf seinen ἔλεγχος und ἀπολογία in vier Büchern, worin er seine Ankläger als böswillige Sykophanten (c. 20) darstellt, und seine eigene Lehre in einem Sinne erläutert, mit welchem der Papst vollkommen zufrieden sein konnte.

Dieß ist der äußere Verlauf des Streites, mit dessen Einzelheiten wir uns jetzt näher zu beschäftigen haben. Zunächst begegnen uns in demselben drei Parteien: die Sabellianer in der Pentapolis, Dionysius von Alexandrien und die Ankläger des Letztern in Rom. Ueber diese dritte Partei sind in neuester Zeit die seltsamsten Ansichten vorgebracht, welche indessen vor dem Forum der Geschichte nicht bestehen können. Fast einstimmig ist man nämlich der Meinung, daß die von Papst Dionysius in seinem dogmatischen Schreiben verworfenen Tritheisten mit den Anklägern des alexandrinischen Dionysius identisch seien. Baur [1]

[1] Lehre von der Dreieinigkeit. I. 313.

Digitized by Google

weiß sogar noch mehr, nämlich daß diese Tritheisten und Ankläger libysche Bischöfe gewesen seien, während aus dem Berichte des Athanasius erhellt, daß es dort nur Sabellianer gegeben habe, und Dorner [1] will sogar über die Art ihres Tritheismus bestimmten Aufschluß geben, indem er behauptet, in ihrer Lehre habe sich Marcionitismus und Sabellianismus so gemischt, daß das gesammte göttliche Wesen eigentlich aus drei Principien zusammengesetzt wurde. Schon Kuhn [2] hat diese ganz unbefugten Hypothesen gründlich zurückgewiesen und die nebelhaften Vorstellungen zerstreut, welche man über diese dritte Partei zu verbreiten gesucht hat. Eine ganz einfache Betrachtung der Sachlage lehrt auch, daß es sich mit ihr ganz anders verhalte, als in den obigen Hypothesen angenommen wird. Wie wir später sehen werden, hat das Schreiben des Papstes Dionysius zwei Klassen von Irrthümern in Bezug auf die Lehre von Gott verworfen; die erste ist der Sabellianismus, der zweite ist eine Art von Tritheismus, und es ist klar, daß der Letztere nicht den Anklägern des alexandrinischen Dionysius, sondern dem Letztern selbst zur Last gelegt wurde. Gerade deßhalb hat er sich ja in seinem ἔλεγχος und ἀπολογία zu vertheidigen gehabt, während seine Ankläger mit dem Papste gleichgesinnt waren. Dieß Letztere folgt insbesondere aus dem Zeugnisse, welches Athanasius ihnen gibt [3]. Er sagt von ihnen, daß sie zu den Brüdern aus der Kirche gehörten (τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν) — woraus man indessen mit Baur weder schließen kann, daß sie Bischöfe, noch daß sie Libyer waren — und hat hinsichtlich ihres Glaubens kein Bedenken; er nennt sie selbst rechtgläubig (φρονοῦντες ὀρθῶς). Er wirft ihnen nur Uebereilung vor, da sie sich nicht vor ihrer Reise nach Rom an Dionysius selbst um Aufschluß und Aufklärung gewendet hatten [4]. Erwägt man vollends die Anklagen, welche sie gegen Dionysius erhoben, z. B. daß er Vater und Sohn von einander trenne und scheide (de sent. D. c. 10), und daß er sich des Ausdrucks ὁμοούσιος nicht bediene (c. 18), so ist nicht nur evident, daß diese Ankläger keine Tritheisten gewesen, sondern auch, daß sie ganz auf dem Boden der Kirchenlehre gestanden haben. Gerade auf das ὁμοούσιος kam es

[1] Lehre von der Person Christi S. 749.
[2] Dogmatik II. 244, 1. u. 280, 1.
[3] De sent. Dionys. c. 13.
[4] μὴ ἐρωτήσαντες δὲ αὐτὸν, ἵνα παρ' αὐτοῦ μάθωσιν, πῶς ἔγραψεν, c. 13.

Digitized by Google

an; in ihm ist das Wahre sowohl des Sabellianismus als der tritheistischen Hypostasenlehre des Dionysius zusammengefaßt.

Gehen wir endlich auf den Inhalt ihrer Bedenken gegen die Lehre des alexandrinischen Bischofs im Einzelnen ein, so erhalten wir über ihren eigenen dogmatischen Standpunkt vollständig Klarheit. Ihr erster Klagepunkt lautete: nach Dionysius war Gott nicht immer Vater, und ebenso wenig hatte der Sohn von jeher Dasein, sondern Gott (an sich) war ohne den Logos (als eigene Person), und der Sohn war nicht, ehe er hervorgebracht wurde, vielmehr gab es eine Zeit, wo er nicht war, denn er ist nicht ewig, sondern später (zu Gott) hinzugetreten [1]. Ihre eigene Ueberzeugung war demnach, daß der Sohn so ewig sei wie der Vater, daß keine zeitliche Entwicklung zwischen Beiden liege und das Dasein des Vaters um keinen Augenblick dem Dasein des Sohnes vorhergehe. So eng werden beide Personen an einander geschlossen, daß der Tritheismus in jeder Form nach solchen Voraussetzungen schlechthin undenkbar ist. Aber ebenso wenig verträgt sich mit ihnen auch der Sabellianismus. Er ist dadurch unmöglich gemacht, daß das spätere Hinzutreten des Sohnes zum Vater geläugnet wird. Denn eben darin besteht der Kern jener Irrlehre, daß Gott erst im Laufe der Zeiten durch die Geburt aus der Jungfrau Sohn geworden sei, oder vielmehr sich selbst zum Sohne gemacht habe. Sollen dagegen Vater und Sohn, was ihr Dasein betrifft, über jeder zeitlichen Entwicklung stehen, so ist das ganz der Kirchenlehre gemäß.

Als zweite Anklage brachten sie gegen Dionysius vor, daß er, wenn er vom Vater rede, nicht auch den Sohn nenne, und umgekehrt beim Sohne nicht den Vater erwähne; vielmehr betrachte er den Vater als das höhere Ganze, stelle den Sohn unter ihn und fasse ihn als einen individuell gewordenen Theil jenes Ganzen auf [2]. Diese Anklage hat sich vollständig der Papst Dionysius in seinem dogmatischen Schreiben angeeignet und auf die gesammte alexandrinische Katechetenschule ausgedehnt, ein Beweis, daß er die entgegengesetzte Anschauungsweise der Ankläger des Bischofs Dionysius billigte. Sie verlangten also, man

[1] C. 14: οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός, ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου, αὐτὸς δὲ ὁ υἱος οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν.

[2] C. 16: πατέρα λέγων Διονύσιος οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱον, καὶ πάλιν υἱὸν λέγων οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα, ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός.

Digitized by Google

solle den Sohn nicht unter, sondern neben den Vater stellen, solle Beide zusammen als Einheit auffassen, so zwar, daß der Vater den Sohn, der Sohn den Vater in sich schließt; man solle dagegen nicht den Vater für sich allein als die ganze Gottheit ansehen, aus welcher sich später durch einen göttlichen Willensact der Sohn als Theil des Ganzen abzweigt und selbständig wird. Vater und Sohn müssen demnach, was ihr Wesen betrifft, nach dem Glauben der Gegner des Dionysius einander völlig gleich gedacht werden.

Diese Ueberzeugung liegt auch ihrer dritten Anklage zu Grunde, indem sie Dionysius vorwerfen, er stelle den Sohn in die Reihe der Geschöpfe und läugne, daß er gleichen Wesens mit dem Vater sei [1]. Nach ihrer eigenen Lehre ist demnach der Sohn vollkommener Gott und hat mit dem Vater ein und dasselbe Wesen gemein. Auf ihn paßt nicht die Kategorie des Endlichen und Geschaffenen; gleichen Wesens mit dem Vater, muß er vielmehr mit diesem zusammen als der Eine Gott erkannt werden.

Diese Lehrsätze sind so klar, so ohne alle Zweideutigkeit, so unumwunden und präcis, daß man in den Anklägern des Dionysius nur die Vertreter der ächten Kirchenlehre erblicken kann, und wenn man mit ihrer Lehre den Inhalt des vom Papste erlassenen Schreibens vergleicht, kann man es sich gar nicht verhehlen, daß hier wie dort genau dieselbe kirchliche Lehre vorgetragen werde. Die Uebereinstimmung auf beiden Seiten springt so sehr in die Augen, daß selbst die argwöhnischste Kritik nicht die mindeste Divergenz wahrzunehmen im Stande ist.

Man darf deßwegen auch nicht meinen, daß die Ankläger des Dionysius etwa Origenisten gewesen seien, welche im Gegensatze zu dem alexandrinischen Bischof unverändert die Lehre ihres Meisters aufrecht zu erhalten bemüht waren. Denn wenn es auch wahr ist, daß jener, obwohl ein Schüler des Origenes, doch dessen Lehre, was die Ewigkeit des Sohnes betrifft, aufgegeben hat, so ist doch von seinen Gegnern nicht minder gewiß, daß sie mit ihrer Auffassung der Einheit Gottes sich über den beschränkten Standpunkt des Origenes erhoben und die Höhe des kirchlichen Dogmas vollkommen erreicht haben. Wer so entschieden wie sie den Sohn über die Kategorie der Endlichkeit hinausstellte, jede Art der Unterordnung desselben unter den Vater läugnete und in dem Homousios Beide zu einer einzigen Lebens- und Wesens-

[1] C. 18: ἕνα τῶν γενητῶν εἶναι τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί.

Digitized by Google

einheit zusammenfaßte, hatte das Unvollkommene, welches der origenistischen Hypostasenlehre anhaftete, gänzlich überwunden. Nimmt man dazu, daß Origenes mit seiner Lehre im Gegensatze zu Rom stand, die Ankläger des Dionysius dagegen mit der römischen Kirchenlehre in allen Theilen übereinstimmten, so muß man vollends jeden Versuch aufgeben, sie als Anhänger des Origenes erscheinen zu lassen.

Unter diesen Umständen erregt es ein hohes geschichtliches Interesse, zu erfahren, welcher Kirche diese dritte Partei angehört habe. Daß wir es nicht mit libyschen Bischöfen zu thun haben, ist bereits oben gegen Baur gezeigt worden. Athanasius sagt nur ganz kurz, es seien „einige von den Brüdern aus der Kirche" gewesen, welche den Dionysius in Rom verklagten. Man hat sich deßwegen jeder genauern Angabe in Betreff der Kirche, deren Mitglieder sie waren, enthalten, wie wir glauben, aus zu großer Vorsicht, den Buchstaben der Quellennachrichten zu verlassen. Waren die Ankläger keine Libyer, so denkt man unwillkürlich an Alexandrien und an Mitglieder der alexandrinischen Kirche, und auch der Ausdruck bei Athanasius leitet darauf hin. Unter der Kirche, die gar nicht erst genannt zu werden brauchte, und von der man doch sofort wußte, daß sie gemeint war, kann bei Athanasius nur die alexandrinische Kirche verstanden werden, und überdieß ist es gewiß am natürlichsten, daß die Opposition gegen einen Bischof von Alexandrien aus der Mitte dieser Kirche selbst hervorging. Gerade wegen ihrer Allgemeinheit und scheinbaren Unbestimmtheit kann sich wohl die Angabe des Athanasius kaum auf eine andere, als auf die Hauptkirche Aegyptens beziehen lassen. Dieß wird jedenfalls die ungezwungenste Deutung sein.

Mithin gab es in Alexandrien zur Zeit des Dionysius eine kirchliche Partei, welche im Gegensatze zu Origenes der römischen Lehre von der Einheit Gottes huldigte, und demnach ist zu erörtern, wie wir uns den Ursprung dieser Partei zu denken haben. Dazu steht uns kein anderer Weg der geschichtlichen Erklärung offen, als das Zurückgehen auf das Zerwürfniß des Origenes mit der römischen Kirche. Als gegen ihn „Rom seinen Senat versammelte," wird man sich nicht mit einem einfachen Anathem begnügt haben; man machte seine Irrthümer einzeln namhaft und legte nach dem Vorgange des Kallistus die Lehre von der Einheit Gottes in bestimmten Sätzen dar. Durch Synodalschreiben wurden sodann ohne Zweifel diese Beschlüsse der alexandrinischen Kirche mitgetheilt und hier von einer kirchlich gesinnten

Digitized by Google

Partei ohne Vorbehalt angenommen. Sie war es seitdem, welche den römischen Kirchenglauben in Aegypten auf das Strengste vertrat.

Auf der andern Seite verlor jedoch die origenistische Partei in Alexandrien nicht sogleich allen Boden. Die gröbsten Verirrungen des Origenes wurden wohl ohne weiteres aufgegeben, und dahin dürfte vor Allem seine von griechischen Philosophemen stark inficirte Kosmologie zu rechnen sein. Den ewigen Ursprung der Welt z. B. ließ man gewiß unbedenklich fallen. Dieß aber hatte zur Folge, daß man nun auch den Ursprung des Logos als des Weltschöpfers unmittelbar vor den Anfang der Zeit verlegte und somit auf eine Theorie zurückkam, welche der des Hippolytus und Tertullian beinahe gänzlich conform war. Die Hypostasenlehre des Origenes, welche darin der Kirchenlehre wenigstens sehr nahe stand, daß sie die Ewigkeit des Sohnes behauptete, wurde nun dahin umgebildet, daß sie entweder ausdrücklich oder stillschweigend auf die Unterscheidung eines in Gott verborgenen und eines nach außen sich offenbarenden Logos gegründet wurde, eine Unterscheidung, welche sichtlich bei Dionysius hervortritt, wenn sie auch nicht mit bestimmten Worten bei ihm erwähnt wird.

Dadurch indessen wurde die Divergenz zwischen der origenistischen Schule und der römischen Kirche nur noch größer. Jener konnte man den Vorwurf des Ditheismus, oder, sofern auch der hl. Geist in Betracht gezogen wurde, des Tritheismus nicht ersparen, und hierdurch erhielt nun auch der Sabellianismus neue Berechtigung und neuen Aufschwung. Hatten jene Origenisten einseitig das persönliche Moment in der Lehre von Gott geltend gemacht, so wurde nun von den Gegnern ebenso ausschließlich die Wesenseinheit betont und zur Grundlage eines neuen Sabellianismus gemacht. Mithin blieb jener dritten, der römischen Einheitslehre zugethanen Partei kein anderer Ausweg übrig, als sich nach Rom zu wenden und hier an höchster kirchlicher Stelle die Entscheidung nachzusuchen, welche von Papst Dionysius nach Abhaltung einer Synode in seinem Lehrschreiben gegeben wurde. Es wird sich sogleich zeigen, daß der Inhalt dieses Schreibens ganz der eben geschilderten Sachlage entspricht.

Wir haben in den bisherigen Erörterungen die volle Wahrheit der in Rom gegen Dionysius angebrachten Beschwerden vorausgesetzt, und hatten dazu allerdings gegründete Ursache. Darin, daß der Papst diese Klagen annahm und zu den seinigen machte, liegt eine sehr starke Bürgschaft ihrer Glaubwürdigkeit. Indessen vernehmen wir von einer andern,

Digitized by Google

nicht minder beachtenswerthen Seite lebhaften Widerspruch gegen dieselben, und dürfen daher, ohne denselben geprüft zu haben, unsere Untersuchung nicht abschließen.

Schon Athanasius hat (c. 13) den Anklägern des Dionysius blinden Eifer und Mißverständniß der Lehre ihres Gegners vorgeworfen. Sie hätten, meint er, erst den Angegriffenen selbst fragen und ihn um Aufklärung über den Sinn seines gegen die Sabellianer gerichteten Briefes ersuchen sollen. Sie würden dann gefunden haben, daß ihre Auslegung zu hart war und die besondern Umstände völlig außer Acht ließ, welche den Dionysius bewogen hatten, so zu sprechen, wie er es gethan hatte. Allein dieser Tadel scheint uns unverdient, und was Athanasius von den Anklägern des Dionysius verlangt, wirklich auch von ihnen erfüllt zu sein. Sie hatten sich in der That an den alexandrinischen Bischof um Aufschluß gewendet, solchen auch erhalten, aber sie waren von demselben so wenig befriedigt, daß sie nach diesen Verhandlungen ihre Sache in Rom weiter verfolgen zu müssen sich überzeugt hielten. Daß dieß der Verlauf des Streites war, erfahren wir aus den Thatsachen, welche Dionysius selbst in seinem ἔλεγχος zu seiner Vertheidigung mittheilt. In dieser Schrift gab er zu, daß er sich gegen die Sabellianer des Wortes Homousios allerdings nicht bedient habe, die Sache jedoch habe er nicht geläugnet, da er in einem andern Briefe Bilder und Analogien für den Ursprung des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater gebraucht habe, welche auf denselben Gedanken hinauslaufen, wie das Homousios, z. B. die Analogie mit der menschlichen Zeugung, das Verhältniß des Samens oder der Wurzel zur Pflanze, der Quelle zum Flusse. Den Ausdruck Homousios aber habe er absichtlich vermieden, weil er ihn nicht in der hl. Schrift gefunden habe (c. 18). Neben dem ursprünglichen Briefe an die Sabellianer, welcher die ganze Controverse veranlaßte, gab es demnach noch einen zweiten Brief des Dionysius, worin er bereits einlenkte und seine frühere Schroffheit bedeutend milderte; nur konnte er sich mit dem Homousios noch nicht befreunden. Alles wird demnach darauf ankommen, auszumachen, an wen dieser zweite Brief gerichtet war. Da Dionysius an der angeführten Stelle sagt: ich habe Dir auch diese Bilder und Analogien in einem andern Briefe geschrieben [1], so scheint der Papst der Empfänger desselben gewesen zu sein. Allein wenn er gleich darauf gesteht, daß er keine Ab-

[1] C. 18: ἅπερ καὶ σοὶ δι' ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα.

Digitized by Google

schrift dieses Briefes besitze — sonst würde er den ganzen Brief übersenden — so wird es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß derselbe ursprünglich an Dionysius von Rom gerichtet gewesen sei, und auf die Bezeichnung des Empfängers in obiger Stelle (σοὶ) fällt mithin der Verdacht der Unächtheit. Bestätigt wird dieß durch weitere Angaben des Athanasius (c. 19), es seien andere Briefe gewesen [1], worin er die Unwahrheit der Anklage hinsichtlich des Homousios nachgewiesen und seine Gegner der Lüge überführt habe, und wenn man auf dieses argumentum ex silentio kein allzugroßes Gewicht legen wollte, so ist dagegen um so entscheidender, daß Athanasius an einem andern Orte (de decret. Syn. Nic. c. 25), wo er den Wortlaut der aus c. 18 angeführten Stelle wiederholt, die Bezeichnung des Empfängers mit σοὶ ganz ausläßt. War nun aber der Brief nicht an den Papst gerichtet, so kann er nur die Bestimmung gehabt haben, die von seinen Gegnern in Aegypten hervorgerufene Aufregung wegen des Schreibens an die libyschen Sabellianer zu beschwichtigen, und es stimmt das auch gut mit der Inhaltsangabe desselben überein. Denn er wollte darin seine Gegner Lügen strafen, als wenn er deßwegen, weil er das Wort Homousios beanstande, sofort auch die Sache und den darin liegenden Begriff verwerfe.

Der Sachverhalt wird demnach folgender gewesen sein: Dionysius schrieb seinen Brief an die libyschen Sabellianer und stellte, um den persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater recht klar und unzweideutig einzuschärfen, das Verhältniß Beider so dar, daß daraus ein Unterschied im Wesen sich zu ergeben schien und der Sohn in die Reihe der Geschöpfe gestellt wurde. Hieran nahmen „einige rechtgläubige Brüder aus der Kirche" Anstoß und machten ihm den Vorwurf, daß nach seiner Auffassung der Sohn zu den geschaffenen Wesen gehöre. Sie verlangten von ihm, daß er, um jeden Zweifel über seinen Glauben an die Gottheit des Sohnes abzuschneiden, sich zur Wesensgleichheit desselben mit dem Vater, zum Homousios bekennen solle. Dionysius erließ nun ein zweites Schreiben, worin er das erste erläuterte. Er bemerkte, daß er die getadelten Ausdrücke und Analogien im ersten Schreiben nur beiläufig (ἐξ ἐπιδρομῆς, c. 18) gebraucht habe. Er ersetzte sie durch andere, welche sachgemäßer und treffender waren. Er

[1] C. 19: ἄλλας ἐπιστολὰς γράψας. Ebenso de syn. c. 44: καὶ δι' ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα — ohne Angabe des Empfängers.

Digitized by Google

sprach jetzt von dem Verhältniß der Eltern zum Kinde, des Samens oder der Wurzel zur Pflanze, der Quelle zum Flusse. Allein das Homousios lehnte er ab, weil er es nicht in der hl. Schrift gefunden habe. Er legte aber auch auf diesen Ausdruck kein so großes Gewicht, da im Grunde genommen die von ihm verwendeten Analogien denselben Sinn zu geben schienen. Denn in ihnen werde a) ein Hervorbringendes und Hervorgebrachtes wirklich unterschieden; aber ebenso müsse b) einleuchten, daß Beides doch vermöge des ursächlichen Verhältnisses miteinander verwachsen (ὁμοφυὲς), d. h., daß Eines aus dem Wesen des Andern entstanden sei.

Mit diesen Erläuterungen begnügten sich indeß seine Gegner nicht. Dionysius wirft ihnen vor, daß sie dieselben mit erheuchelter Blindheit ganz unbeachtet gelassen und dafür an „die beiden, gar nicht zusammengehörenden Wörtchen" (nämlich γεννητὸς und ὁμοούσιος) sich festgeklammert hätten. Sie hätten übersehen, daß in so schwierigen Fällen, wo auf der einen Seite (die Sabellianer sind gemeint) die Erkenntniß ganz mangele und erst allmählich die richtige Erkenntniß beigebracht werden müsse, auch an sich fremdartige, ja geradezu der Sache, um die es sich handle, entgegengesetzte Beispiele zu gebrauchen seien, um das wahre Verständniß zu vermitteln. Er will damit sagen, daß Ausdrücke, wie γεννητὸς und dem entsprechend gewählte Analogien in dem vorliegenden Falle an sich unpassend seien, weil sie eigentlich nur von den Geschöpfen gelten; dennoch habe er sich derselben den Sabellianern gegenüber bedienen müssen, um ihnen über die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater die Augen zu öffnen. Mithin hatten die Gegner von Dionysius ausdrücklich gefordert, daß er unverhohlen das γεννητὸς verwerfe und für das ὁμοούσιος sich ausspreche. So lange dieß nicht geschah, waren sie durch die anderweitigen Erläuterungen des Dionysius nicht befriedigt, und der durch den ersten Brief angeregte Verdacht blieb, wie er war, in seiner Kraft bestehen. In den Analogien von der menschlichen Zeugung u. s. w. fanden sie vielmehr die irrige, längst in Rom verworfene Vorstellung von der Entwicklung eines Theiles oder Keimes zu einem für sich seienden Ganzen (μερισμὸς), und nachdem nun ihre Versuche, den Dionysius zu vollkommen genügenden Erklärungen zu bewegen, vergebens gewesen waren, gingen sie nach Rom, um beim Papste ihre Anklagen zu erneuern.

Der ganze Verlauf des Streites ist von hoher dogmengeschichtlicher Wichtigkeit. Man sieht, es handelt sich in demselben in letzter Instanz

Digitized by Google

um den Ausdruck Homousios. Die Gegner des Dionysius bestanden auf demselben mit aller Entschiedenheit; er war ihnen das Palladium der Rechtgläubigkeit. Schon damals muß er also im kirchlichen Gebrauch gewesen sein. Dagegen kann es Dionysius nicht über sich gewinnen, eine solche Bedeutung demselben beizulegen. Es stößt ihn, daß er nicht in der hl. Schrift sich findet. Von der Tradition schweigt er, und es ist daraus zu schließen, daß sie schon nicht ganz zu seinen Gunsten sprach, daß wenigstens im Abendlande der fragliche Ausdruck bereits im kirchlichen Gebrauch war. Aus den folgenden Verhandlungen mit dem römischen Dionysius sehen wir sofort, daß von ihm derselbe nicht im mindesten beanstandet wurde; ja aus der Vertheidigung des alexandrinischen Dionysius und aus seinen Gründen, warum er denselben früher abgelehnt habe, ergibt sich, daß man von Rom aus ebenfalls die Anerkennung und Annahme desselben von seiner Seite entschieden gefordert hatte. Folglich muß derselbe in der römischen Kirche schon seit geraumer Zeit üblich und eingebürgert gewesen sein, für die kirchliche Stellung der Gegner des Dionysius aber geht daraus von neuem hervor, daß sie dem Dogma der römischen Kirche zugethan waren. Uebrigens mag hier nicht unbemerkt bleiben, wie groß die Schwierigkeiten waren, auf welche die kirchliche Dogmenbildung stieß, wenn sie sich, wie sie mußte, über den Buchstaben der hl. Schrift erhob, um in neuen, schärfern und begriffsmäßigern Ausdrücken den wahren Sinn und Geist derselben festzustellen.

Auf das Schreiben des Papstes gab endlich Dionysius vollkommen beruhigende Erklärungen. Er war in diesem Streite Schritt für Schritt zurückgewichen, bis er endlich auf der Linie des wahren Glaubens anlangte. Schon in seinem zweiten Schreiben hatte er eingelenkt und bedeutsame Zugeständnisse gemacht. In dem ersten Briefe an Euphranor und Ammonius hatte er den Sohn Gottes geradezu Geschöpf genannt und behauptet, er gehöre nicht wesentlich zum Vater, sondern sei ihm vielmehr seinem Wesen nach fremd und verhalte sich zu ihm, wie der Winzer zum Weinstock und der Schiffsbaumeister zum Nachen. Die Ewigkeit seines Daseins hatte er ausdrücklich geläugnet, denn als Geschöpf war er nicht, bevor er entstand [1]. Später räumte er ein, daß solche

[1] C. 4: ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ἂν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.

Digitized by Google

Vorstellungen allerdings ungeeignet seien, aber zu seiner Rechtfertigung fügte er bei, daß er an ihnen nur flüchtig vorübergegangen, daß er dagegen auch noch andere treffendere und sachgemäßere Erläuterungen gegeben und bei ihnen länger verweilt habe. Ohne Zweifel ließ er jene unpassenden Vorstellungen schon jetzt im zweiten Briefe ganz fallen und führte statt ihrer die Analogie mit der menschlichen Zeugung, mit dem Verhältniß von Wurzel und Pflanze, Quelle und Fluß eingehender aus. Die letzten Anstände beseitigte er endlich in seiner den Streit abschließenden Selbstvertheidigung, welche er dem Papste übersendete (c. 18). Indem er vollständig auf die Lehre des Letztern einging, gab er über seinen Glauben Aufschlüsse, die jeden Zweifel heben mußten. Nur in der ersten polemischen Hitze hatte er sich, um die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater recht augenscheinlich zu machen, zu Aeußerungen hinreißen lassen, wie die vom Winzer und Weinstock, vom Schiffsbaumeister und Nachen; die später von ihm zur Verdeutlichung des Glaubens gewählten Analogien waren derart, daß ihm von hieraus der Rückzug auf das volle kirchliche Dogma außerordentlich erleichtert werden mußte.

Der wesentliche Inhalt dieser Erläuterungen ist folgender: Hatte Dionysius früher gesagt, der Sohn sei als Geschöpf nicht gewesen, ehe er entstand, oder was dasselbe ist, es habe eine Zeit gegeben, wo Gott nicht Vater war und der Sohn kein persönliches Dasein hatte, so lehrte er nun, es sei kein Moment denkbar, wo Gott nicht Vater war [1]. Christus ist immer, denn er ist der Logos, die Weisheit und Kraft Gottes, Wesensbestimmungen, ohne welche Gott nicht ist, und die er nicht erst später hervorgebracht hat. Der Sohn hat zwar das Sein nicht aus sich selbst, sondern aus dem Vater; aber gerade in diesem Abhängigkeitsverhältniß ist seine Ewigkeit begründet. Als Abglanz des ewigen Lichtes ist er selbst ewig, denn das Licht ist nicht ohne seinen Glanz. Wenn die Sonne ist, so ist auch die Helligkeit und der Tag; ist der Tag nicht, so ist auch die Sonne nicht. Wäre die Sonne ewig, würde auch der Tag niemals enden. Gott aber ist ewiges Licht, ohne Anfang und Ende, mithin offenbart er sich auch ewig in dem aus ihm hervorbrechenden Abglanz, wobei jede zeitliche Vorstellung wegfällt. Der Vater ist ewig, also auch der Sohn; denn wenn der Erzeuger ist, so ist auch das Erzeugte, oder wenn das Letztere nicht ist, wie kann dann der Erzeuger sein? Beide sind zumal, also ewig. Nach Joh. 4, 24 ist

[1] C. 15: οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ.

Digitized by Google

Gott Geist, also Christus Hauch (ἀτμὶς) des Geistes, d. h. ewig, wie der hervorbringende Grund, ist auch die hervorgebrachte Wirkung. Der Sohn allein coexistirt ewig mit dem Vater, aus dem er Sein und Dasein hat. Er ist mit dem Seienden, d. h. dem göttlichen Wesen erfüllt, und darum einem endlichen Werden nicht unterworfen (c. 15).

Ebenso nahm Dionysius Alles zurück, was er früher von einer Trennung des Vaters und des Sohnes behauptet hatte. Eine solche Trennung sei undenkbar. Man kann nicht eine einzelne Person nennen, ohne die übrigen eben damit schon einzuschließen. Wenn ich den Vater nenne, so brauche ich nicht erst ausdrücklich den Sohn hinzuzufügen; er ist bereits im Vater mitbezeichnet. So oft der Sohn genannt wird, ist in ihm der Vater schon vorausgesetzt. Ebenso ist beim heiligen Geiste stets derjenige miteingeschlossen, von welchem, und derjenige, durch welchen er ausgeht. Schon in den Benennungen der göttlichen Personen liegt die Nothwendigkeit ihrer gegenseitigen Beziehung (συνάφεια) und ewigen Verbindung. Wie kann ich also, fragt Dionysius, annehmen, daß eine Entwicklung zu vollständig getrennten Individuen in Gott vor sich gegangen sei, wenn ich dieser Ausdrucksweise (Vater, Sohn und hl. Geist) mich bediene? Gerade das Gegentheil muß auf der Grundlage dieser Voraussetzung sich ergeben. Wir erweitern die Monas, ohne sie zu zertheilen (d. h. ohne die Personen wie endliche Individuen zu behandeln), in die Dreiheit, und umgekehrt fassen wir ebenso die Dreiheit, ohne sie zu vermindern (d. h. ohne eine der Personen auszulassen), in die Einheit zusammen [1]. Mit andern Worten, die beiden Formeln: der Eine Gott ist Vater, Sohn und hl. Geist, sowie Vater, Sohn und hl. Geist sind der Eine Gott, sind für uns ganz gleichbedeutend. Wir sprechen nicht vom Wesen Gottes, ohne die drei Personen einzuschließen, und reden nicht von den Letztern, ohne sie vereint als den Einen Gott aufzufassen. Hierin liegt offenbar das Aufgeben eines frühern Princips. Anfänglich galt dem Dionysius der Vater als der Eine Gott, und nun war es fast unvermeidlich, den beiden andern Personen eine Art von zeitlichem Ursprung zuzuschreiben. Als er sich aber im Verlauf der Erörterungen die Frage vorlegen mußte, ob ein Zustand in Gott denkbar sei, wo er ohne seine innern Wesensbeziehungen einfach als Gott existire und dem-

[1] C. 17: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς την μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.

Digitized by Google

nächst erst Vater werde, mußte er jene irrige Vorstellung verlassen. Er erkannte nun, daß der Eine Gott in den drei Personen ist und diese zusammen der Eine Gott sind.

In seinem Briefe gegen die Sabellianer hatte Dionysius kein Bedenken getragen, Ausdrücke zu gebrauchen, welche in ihrem strengen Sinne genommen den Sohn als Geschöpf erscheinen ließen. Das Homousius dagegen hatte er geflissentlich vermieden. In ersterer Beziehung suchte er sich durch den schwankenden Sprachgebrauch zu entschuldigen, denn die Thatsache selbst wagt er nicht ganz in Abrede zu stellen, obgleich er auch hiezu einmal den Versuch macht [1]. Er sagt: wenn einer der Sykophanten meinen sollte, daß ich Christus in die Reihe der geschaffenen Wesen stelle, weil ich Gott den Schöpfer (ποιητὴς) und Bildner (δημιουργὸς) aller Dinge nenne, so müsse er dagegen bemerken, daß er sich des wesenhaften Unterschiedes, welcher in den beiden Relationen der Erzeugung (πατὴρ) und der Schöpfung (ποιητὴς) liege, wohl bewußt sei. Im Vorbeigehen habe er wohl den Ausdruck ποιητὴς in Bezug auf den Ursprung auch des Sohnes gebraucht, aber er habe ihn dann in einem allgemeinern und weitern Sinne, wo er mit πατὴρ gleichbedeutend sei, verstanden. Hinsichtlich dieser beiden Ausdrücke sei nämlich der Sprachgebrauch nicht entschieden festgestellt. Denn nicht bloß von den heidnischen Autoren, sondern auch in der hl. Schrift selbst werde ποιητὴς nicht bloß von äußern Hervorbringungen, sondern auch von den Erzeugnissen des innern Geisteslebens gebraucht, wo eigentlich πατὴρ angemessener wäre. Was aber das Homousios betrifft, so beruft er sich auf die oben erwähnten Analogien von der menschlichen Erzeugung u. s. w., in welchen der Begriff des Homousios jedenfalls von ihm festgehalten sei.

So unläugbar es ist, daß Dionysius, nachdem er sich im Briefe gegen die Sabellianer zu weit vorgewagt hatte, vor den Ausstellungen seiner Gegner und dem Tadel des Papstes sich allmählich auf die Basis des kirchlichen Glaubens zurückzog, so will er doch selbst die Nothwendigkeit eines solchen Zurückweichens nicht zugeben, sondern bemüht sich unter Ausfällen auf die Böswilligkeit seiner Gegner zu zeigen, daß er stets und schon vor dem Briefe des Papstes so gesinnt gewesen sei, wie er nachher in seiner Apologie offen bekennt. Das System seiner Vertheidigung ist darauf gegründet, daß er an seinen frühern Aeußerungen

[1] Vgl. c. 20 u. 21.

Digitized by Google

und Erörterungen die für ihn vortheilhafte Seite hervorhebt und dadurch sich den Weg zum einfachen kirchlichen Glauben bahnt. Stillschweigend läßt er dabei seine frühern Aussprüche über den Ursprung des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater fallen, um sie durch genauere Bestimmungen im Sinne des Dogmas zu ersetzen. Dabei war er ohne Zweifel von dem Bewußtsein geleitet, daß er gleich von vornherein nichts anders als den Glauben der Kirche, nur in einer entschiedenen, jede Zweideutigkeit ausschließenden Form, habe vortragen wollen. Daß er im Herzen entschlossen gewesen sei, von der Glaubensregel sich zu entfernen, wäre eine ganz unstatthafte Annahme, schon wegen der sittlichen Empörung, mit welcher ein solcher Verdacht ihn erfüllt. Mit diesem *subjectiven* Thatbestand indessen haben wir es hier nicht zu thun; wir können uns bei der Beurtheilung seiner Lehre nur an den äußern Wortlaut halten, und dieser spricht gegen ihn, indem er den Beweis liefert, daß Dionysius in der Vertheidigung des Unterschiedes der Personen sich dem der sabellianischen Häresie entgegengesetzten Extreme der *Trennung* der Personen allzu sehr angenähert habe.

Wir können darum auch den Versuch, welchen nachher der große Athanasius zur Ehrenrettung seines Vorgängers gemacht hat, nicht gelten lassen. Athanasius stellt sich in seiner Abhandlung über die Lehre des Dionysius ganz auf denselben Standpunkt, welchen dieser bei seiner Vertheidigung eingenommen hat. Er ist von dem Unrecht überzeugt, welches man dem Letztern anthue, wenn man gegen seine volle Rechtgläubigkeit Bedenken hege. Daß ein Meinungswechsel in irgend einer Form bei ihm erfolgt sei, will er nicht zugeben. Daraus entsteht nun aber für ihn die Schwierigkeit, auch die von Dionysius in seinem *ersten* Schreiben gethanen Aeußerungen, welche den Sohn Gottes in einer Weise bezeichnen, als wäre er ein Geschöpf Gottes, als unverfänglich zu rechtfertigen. Dazu stand ihm kein anderer Ausweg zu Gebote, als der Versuch, jene Aeußerungen so zu erklären, als sollten sie nicht auf das Wesen des Logos an sich, sondern lediglich auf die angenommene *menschliche Natur* sich beziehen, und dabei an die Billigkeit der Leser zu appelliren. Wir sollen uns deßhalb den Sachverhalt genau vergegenwärtigen, bedenken, daß Dionysius auf die erste Kunde von dem Umsichgreifen des Sabellianismus zunächst *freundlich* zum Aufgeben der Irrlehre ermahnt, und erst dann, als dieß vergebens gewesen und die Irrlehrer, durch die Nachsicht ermuthigt, noch schamloser sich gezeigt, einen Brief in so schneidender Weise und mit den obigen Aeußerungen

Digitized by Google

an sie gerichtet habe. Diese Umstände dürfe man nicht übersehen, um das Auftreten des Dionysius in dieser Sache zu begreifen und zu entschuldigen (c. 5). Nothgedrungen habe er den Weg der von ihm gewählten Darstellung einschlagen müssen. Zugleich müsse man seinem klugen Auftreten, seiner weisen Berücksichtigung und Berechnung aller Umstände Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ein verständiger Lehrer müsse sich zu accommodiren, dem Standpunkte dessen, dem er zu einer richtigern Erkenntniß verhelfen wolle, anzuschmiegen wissen. Das sei eine Regel der Klugheit, und auch die Apostel haben dieselbe befolgt. Bei der Predigt des Evangeliums sind sie von der menschlichen Seite Jesu ausgegangen — von dem Satze, den auch die Juden einräumen mußten, daß der Messias ein Nachkomme Davids sei — um sie vermittelst dieses Zugeständnisses zu der Erkenntniß der Gottheit Jesu zu führen. Eine solche οἰκονομία, ein solches kluges Erwägen aller Umstände ist auch von Dionysius in Anwendung gebracht, und darum darf man an seine Worte nicht einen allgemeinen Maßstab anlegen und sie willkürlich erklären, sondern muß immer den gegebenen Fall im Auge behalten. Dionysius wollte den Sabellianern zeigen, daß nicht der Vater, sondern der Sohn Mensch geworden sei; die Menschwerdung Gottes läugneten sie ja nicht. Es kam also darauf an, sie durch Erkenntniß des Sohnes, der wirklich Mensch geworden, zur Erkenntniß des Vaters, der nicht Mensch geworden, anzuleiten. Darum habe er über die menschliche Natur Christi jene schroffen Aeußerungen gethan, um die Sabellianer abzuschrecken, noch ferner die Identität des Sohnes mit dem Vater zu behaupten. Als Mensch sei ja der Sohn wesentlich etwas Anderes, als der Vater, und auch das Bild vom Weinstock und dem Gärtner sei durch den Ausspruch des Herrn selbst gerechtfertigt, der Joh. 15, 5. sage: ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, der Vater sei der Gärtner. Wie der Gärtner nicht der Weinstock ist, so ist der Menschgewordene nicht der Vater, sondern der Logos; dieser aber heiße bildlich Weinstock, weil er als Mensch in einem ähnlichen Verhältnisse zu den übrigen Menschen stehe, wie jener zu den Reben (c. 6—11).

Denselben Standpunkt in der Beurtheilung der Lehre des Dionysius macht er noch einmal am Schlusse seiner Darstellung geltend (c. 26 u. 27). Nochmals hebt er hervor, daß dieser zur Widerlegung der Sabellianer das ganz richtige Verfahren beobachtet habe. Wolle man die Arianer widerlegen, so sei es geboten, von den in der hl. Schrift dem Logos beigelegten göttlichen Wesensbestimmungen auszugehen. Hier

Digitized by Google

seien die Bezeichnungen Logos, Weisheit, Kraft, Abglanz, Ausdruck des göttlichen Wesens, und die Stellen: ich und der Vater sind Eins; wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, am rechten Orte angebracht. Wollte man von den menschlichen Eigenschaften ausgehen, so laufe man Gefahr, durch Mißdeutung derselben die Arianer in ihrem Wahn, als sei der Logos ein ähnliches Wesen, wie wir, noch mehr zu bestärken. Stehe nur erst die Gottheit fest, so machen die Arianer in Betreff der Menschheit keine weitern Schwierigkeiten. Umgekehrt sei es mit den Sabellianern. Wollte man bei ihnen sich auf die göttlichen Wesensbestimmungen und auf die Stelle von der Einheit des Vaters und Sohnes berufen, so würde man Oel in's Feuer gießen. Denn die Einheit beider Personen werde ja von ihnen ohnehin in der übertriebensten Weise vorausgesetzt. Hier sei es nothwendig, auf die menschlichen Eigenschaften Christi hinzuweisen, auf seinen Hunger, auf seine Ermüdung, auf den Weinstock, auf sein Gebet, auf seine Leiden, indem Alles, was die Erniedrigung bezeichnet, auch schon den Beweis liefere, daß nicht der Vater Fleisch geworden sei. Denn in jedem Falle ist der Erniedrigte von einem über ihm stehenden Höhern zu unterscheiden, und da alle jene Ausdrücke der hl. Schrift ein geschaffenes Wesen, das Fleisch Christi, bezeichnen, so ist darin nothwendig eine Unterscheidung des Menschgewordenen von Gott selbst gegeben. Mithin, wenn auch der Sohn unzertrennlich zum Wesen Gottes gehört, so ist es doch andererseits nicht minder wahr, daß wegen des Fleisches Gott weit von ihm entfernt (ihm wesensungleich) ist. Steht demnach erst der Satz fest: wegen des Fleisches oder wegen der Menschwerdung ist Christus vom Vater verschieden, so ist die weitere Ueberzeugung, daß er nach der andern Seite seines Wesens dem Vater gleich sei, den Sabellianern, die zu dieser Anerkennung nur zu sehr willig sind, leicht beizubringen.

Diese Ehrenrettung des Dionysius hat allerdings auf den ersten Blick etwas Verführerisches. Man könnte geneigt sein, sich so die anstößige Ausdrucksweise desselben aus einer pädagogischen Rücksichtsnahme auf die schwache Seite der Sabellianer zu erklären. Aber vor der Geschichte kann dieselbe nicht bestehen; denn gerade die Voraussetzung, welche den Nerv des ganzen Beweises bildet, trifft nicht zu und ist mit dem objectiven Thatbestand im Widerspruch. Nach Athanasius soll die Stelle, wo Christus ein Geschöpf genannt, als dem Wesen Gottes fremd bezeichnet und im Unterschiede von dem Vater mit dem Weinstock oder dem Nachen verglichen wird, sich auf die menschliche Natur beziehen. Wäre

Digitized by Google

dem so, gewiß hätte Dionysius selbst dieses ihm so überaus günstige Vertheidigungsmoment sich nicht entgehen lassen, er hätte damit seine Ankläger glänzend widerlegen können. So verhält sich die Sache aber nicht, Dionysius räumt vielmehr die Anklage c. 18 vollkommen ein und beschwert sich nur darüber, daß man einen untergeordneten Punkt zur Hauptsache gemacht und alles Andere unberücksichtigt gelassen habe, was dazu diene, seine Lehre in einem viel reinern Lichte zu zeigen. Nimmt man dazu, daß er bis zum Schreiben des Papstes sich beharrlich weigerte, auf das Homousios einzugehen (c. 18), so kann man nicht anders urtheilen, als daß Dionysius durch eine auf die Spitze getriebene Hypostasenlehre allerdings von dem geraden Wege des kirchlichen Dogmas sich entfernt habe, und nur das Eine ist zuzugeben, es sei dieß in der Hitze des Streites und der Erörterung geschehen, ohne daß er wirklich den Sohn Gottes zum Geschöpf im gewöhnlichen oder arianischen Sinne des Wortes habe erniedrigen wollen.

Ist Athanasius zu parteiisch für seinen Schützling eingenommen, so thaten ihm andererseits die Arianer Unrecht, wenn sie ihn für ihren Gesinnungsgenossen erklärten und ihm die zweideutige Ehre erwiesen, ihn als einen Zeugen ihrer angeblichen Lehrtradition zu betrachten. Doch ist auch dieser Umstand geeignet, durch Vergleichung der beiderseitigen Ansichten ein richtiges Urtheil über die von Dionysius in seinem Briefe an die Sabellianer vorgetragene Lehre zu vermitteln. Als die hieher gehörenden Punkte der arianischen Häresie erwähnt Athanasius c. 23 folgende: Arius unterscheide einen doppelten Logos. Der eine sei in Gott — als Eigenschaft und unpersönliche Kraft —, der andere außer Gott, aber als Person. Der letztere gehöre nicht zum Wesen des Vaters, er ist nicht ἴδιος τοῦ πατρὸς, er ist demselben vielmehr fremd (ξένος) und ungleichartig (ἀλλότριος). Er heiße auch nur in der Vorstellung (κατ' ἐπίνοιαν = nicht der Wirklichkeit nach) Logos, und Sohn Gottes werde er genannt, nicht weil dieß seinem Wesen und der Wirklichkeit entspreche, sondern weil Gott ihn an Kindesstatt angenommen und deßhalb ihm den Namen Sohn gegeben habe. Eigentlich sei er Geschöpf. Gegen diese Gemeinschaft mit Arius hat Athanasius seinen Vorgänger sehr eifrig zu verwahren gesucht. Er vertheidigt ihn mit Stellen, welche aus der Apologie des Dionysius entlehnt sind und allerdings beweisen, daß die Lehre des Letztern himmelweit vom Arianismus entfernt war. Er führt die Analogie vom Geiste und dem aus dem Geiste stammenden Worte an, mittelst welcher Dionysius seine An-

Digitized by Google

sicht vom Ursprung des Logos und dem Verhältnisse desselben zum Vater zu erläutern gesucht hatte. Der Geist und das aus dem Geiste gezeugte Wort, hatte derselbe gesagt, sind zunächst in ihrer Zweiheit zu unterscheiden. Der Geist mit dem ihm immanenten Gedankenworte bleibt für sich und vollkommen das, was er an sich ist, denn nach dem in der alten Kirche constant auf den Logos gedeuteten Ps. 44, 1: eructavit cor meum verbum bonum wohnt das Wort im Herzen, d. h. im Innersten Gottes. Das mit Geist und Gedanken erfüllte Wort tritt nun aber auch heraus aus dem Herzen, und vom Munde ausgesprochen, wird es überall verbreitet. So sind sie allerdings zwei, der Logos in dem erzeugenden Geiste, und der Logos als ausgesprochener Gedanke, und dennoch auch wieder Eins, ohne Auflösung des innern Zusammenhangs. Sie sind nicht durch eine Trennung geschieden, das genetische Verhältniß, will Dionysius sagen, ist nicht aufgehoben, Eines ist nicht des Andern ein für alle Mal beraubt. Der Geist nämlich ist nicht ohne das Wort (Logos), und das Wort nicht ohne den Geist. Der Geist bringt vielmehr das Wort hervor (ποιεῖ) und erscheint in ihm, und das Wort offenbart den Geist, aber nur deßhalb, weil es in ihm das Dasein erhielt. Der Geist ist gleichsam das noch innerliche Wort, das Wort der aus sich selbst hervorgetretene Geist. Kurz: im Worte, in der Sprache findet eine Art von Selbstverdoppelung des Geistes statt, und achtet man auf die bei diesem Vorgange sich bildenden innern Verhältnisse, so erscheint der Geist gleichsam als der erzeugende Vater, das Wort als der von ihm erzeugte Sohn. Die Anwendung auf die beiden göttlichen Personen ergibt sich von selbst. Dionysius faßt sie zusammen in dem Satze: auf diese Weise ist der Vater der Allerhöchste und ganz allgemein Geist, schließt aber sofort den Sohn und Logos als das Princip seiner Selbstoffenbarung in sich [1].

Diese Gedankenreihe liefert den bündigsten Gegenbeweis gegen die Behauptung der Arianer; wer so glaubte und lehrte, konnte ihr Gesinnungsgenosse nicht sein. Aber da sie der Apologie entnommen ist, so kann auch nur so viel damit bewiesen werden, daß Dionysius später, nachdem er seine frühere ungenügende Darstellung selbst berichtigt hatte, jede Annäherung an eine dem Arianismus ähnliche Lehre sorgfältig vermieden habe. Anders dagegen gestaltet sich die Sache, wenn wir an-

[1] C. 23: οὕτως ὁ πατὴρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει.

Digitized by Google

nehmen dürfen, daß die Arianer mit ihrer Behauptung sich nicht auf die spätere Apologie, sondern auf den frühern Brief gegen die Sabellianer bezogen, und dazu ist man vollkommen berechtigt. Wenn man die Lehre der Arianer vom Verhältniß des Sohnes zum Vater, wie Athanasius sie c. 23 darstellt, mit den eigenen Aeußerungen des Dionysius, wie sie derselbe Athanasius c. 4 mittheilt, vergleicht und dabei nur nicht von dem Vorurtheil sich leiten läßt, als ob der Letztere von der menschlichen Natur Christi habe reden wollen, so wird man nicht läugnen können, daß die beiderseitigen Behauptungen selbst im Wortlaut mit einander übereinstimmen, und zugeben müssen, daß die Meinung der Arianer in jenen Aeußerungen des Dionysius allerdings einen Anhaltspunkt gehabt habe. Sie urtheilten über ihn ähnlich, wie seine kirchlichen Ankläger in Rom, nur daß sie dabei — und darin liegt ihre Perfidie — seine spätern Berichtigungen und Erläuterungen ganz ignorirten. Immerhin indessen ist diese Thatsache geeignet, über die ursprüngliche Lehre des Dionysius Licht zu verbreiten und die Vertheidigung desselben durch Athanasius auf das rechte Maß zurückzuführen.

Ein unverwerflicher Zeuge in dieser Sache ist endlich der hl. Basilius, dessen Urtheil auch von Kuhn [1] im Ganzen als das richtige gebilligt wird. Es läßt der Gesinnung des Dionysius alle Gerechtigkeit widerfahren, gibt aber zu, daß er im Eifer gegen die Sabellianer sich von der geraden Linie des kirchlichen Glaubens entfernt und durch allzu strenge Unterscheidung der Hypostasen dem Arianismus zugeneigt habe. Basilius sagt: wir bewundern nicht Alles, was dieser große Mann geschrieben, vielmehr sind es einige Punkte, die wir verwerfen. Denn er ist es, welcher, so viel wir wissen, zuerst die Samenkörner der jetzt grassirenden anomöischen Lehre ausgestreut hat. Schuld daran ist aber, wie ich glaube, nicht eine schlechte Gesinnung (πονηρία γνώμης), sondern der allzu große Eifer, dem Sabellius zu widerstreben. Wie ein Gärtner, wenn er eine verkrümmte Pflanze aufrichten will, in zu raschem Zuge über die mittlere Linie hinaus nach der andern Seite sie beugt, so etwa, finden wir, ist es auch ihm ergangen, ohne daß er es gewahrte. Es mußte ihm genügen, den Libyern zu beweisen, daß Vater und Sohn nicht dasselbe Subject seien; da er aber ihnen eine ganz handgreifliche Niederlage bereiten wollte, so behauptete er nicht allein die Verschiedenheit (ἑτερότητα) der Hypostasen, sondern

[1] Dogmatik II. 255.

Digitized by Google

auch einen Unterschied des Wesens (οὐσίας διαφορὰν), der Macht und der Herrlichkeit. Daher bleibt er sich auch in seinen Schriften nicht gleich, indem er jetzt das Homousion aufhebt wegen des Mißbrauchs, den Sabellius zur Vernichtung des Personenunterschiedes damit trieb, jetzt aber dasselbe zuläßt, wo er sich gegenüber seinem Namensgenossen (dem römischen Dionysius) vertheidigt [1].

Derselbe Vorwurf, daß er auf Kosten der Einheit die Dreiheit der Personen bevorzuge und durch Abzweigung aus der ganzen und vollen Gottheit des Vaters den Sohn und hl. Geist entstehen lasse, wurde dem Dionysius bereits von den Sabellianern, seinen Gegnern, gemacht. Basilius hat uns eine dahin zielende Aeußerung des alexandrinischen Bischofs mitgetheilt, welche die Sache außer Zweifel setzt [2]. Wir ersehen daraus, warum die Sabellianer mit der Hypostasenlehre des Dionysius sich nicht zufrieden stellten. Sie waren überzeugt, daß dadurch die Einheit Gottes beeinträchtigt und ein Tritheismus dafür an die Stelle gesetzt werde. In seinem Unmuthe erwiedert ihnen Dionysius darauf: wenn ihnen schon die bloße Dreiheit der Personen anstößig ist und ihnen zu der Anklage Anlaß gibt, daß dadurch die Eine Gottheit in drei verschiedene Hypostasen auseinander getheilt werde, so bleibe ich ihnen gegenüber bei meiner Behauptung, daß drei Hypostasen sind, oder wenn sie dieß nicht zugestehen wollen, so mögen sie aufrichtig sein und die Trinität vollständig läugnen, statt durch ihre Lehre von der Offenbarungstrinität den Schein um sich zu verbreiten, als ob sie an die wirkliche, hypostatische Trinität glaubten. Demnach wurde auch von Seite der Sabellianer gegen Dionysius die Anklage erhoben, daß er die innere Wesensentfaltung Gottes zu einer Dreiheit von Hypostasen mittelst eines μερισμὸς geschehen lasse, eine Anklage, in welche auch die kirchlichen Gegner des Dionysius einstimmten, und welche von Papst Dionysius in seinem Lehrschreiben vollkommen begründet gefunden wurde.

---

[1] Ep. 9. Opp. ed. Garnier T. III. 90 sq., angeführt bei Kuhn, Dogmatik II. 255.

[2] *Basilius* de spir. s. c. 29: εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσι, κἂν μὴ θέλωσιν ἢ τὴν θείαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. Die Stelle ist aus der Apologie an Dionysius von Rom genommen. Wenn Kuhn (Dogmatik II. 280) der Ansicht ist, die Angeredeten seien der römische Dionysius und seine Bischöfe, so ist dieß irrig. Wären sie gemeint, würden sie gewiß in zweiter Person angeredet worden sein. Uebrigens sagt Basilius selbst, diese Bemerkung sei gegen die Sabellianer gerichtet gewesen, indem er sie mit den Worten einleitet: οὕτως εἴρηκε πρὸς τοὺς Σαβελλιανούς.

Digitized by Google

Zugleich erhellt, daß in dem vorliegenden Falle der Ausdruck μερισμὸς nicht zum ersten Male beanstandet wurde, sonst würde man nicht sofort von allen Seiten so lebhaft gegen denselben sich verwahrt haben. Er ist es in der That, über welchen schon seit geraumer Zeit, seit dem Auftauchen der noetianischen Häresie und der ihr entgegengesetzten wissenschaftlichen Hypostasenlehre, eine umfassende Erörterung stattgefunden hatte. In die dogmatische Sprache der Kirche war er nicht übergegangen; beharrlich hatte sie ihm als ungeeignet und als irrige Nebenvorstellungen in sich schließend die Aufnahme verweigert. Daß dem so sei, erfahren wir besonders aus dem Lehrschreiben des Papstes Dionysius.

22. Das Lehrschreiben des Papstes Dionysius.

Wie uns Athanasius berichtet [1], veranstaltete Papst Dionysius wegen der gegen seinen alexandrinischen Namensgenossen angebrachten Anklagen eine Synode in Rom, um den Fall einer genauen und sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen. An dieser Synode nahmen auch Bischöfe Theil, die vielleicht zufällig in Rom sich aufhielten, oder eigens dorthin aus der nächsten Umgebung berufen waren, um den Verhandlungen beizuwohnen. Von Letztern theilt uns Athanasius nur das Resultat mit. Einstimmig sprach die Synode ihre Mißbilligung über die Lehre des alexandrinischen Dionysius aus. Auf diese Entscheidung gestützt, verfaßte nun der Papst ein ausführliches Lehrschreiben, in welchem er den auf der Synode gefällten Spruch den streitenden Parteien ankündigte und zugleich eine sorgfältige Erörterung über die in Kampf gerathenen dogmatischen Gegensätze anstellte. Gerichtet war es, was Athanasius ausdrücklich bemerkt, an den Bischof Dionysius von Alexandrien [2].

Beide Bemerkungen sind geschichtlich von großem Werth. Wir erfahren durch sie zunächst, daß auf der römischen Synode Einstimmigkeit herrschte. Keiner hatte sich zu Gunsten des Sabellianismus, Keiner aber auch für die ihm entgegengesetzte Lehre des Dionysius von Alexandrien erhoben, woraus folgt, daß sämmtliche Mitglieder der Synode, der Papst und der römische Klerus, sowie die sonst noch zugezogenen Bischöfe sich über die einschlagenden Fragen vollkommen im Geiste

[1] De syn. c. 43 Schluß und c. 45 Anfang.

[2] ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτοῦ, Athan. de syn. c. 43.

Digitized by Google

des kirchlichen Glaubens klar waren. Weder über den Begriff der Einheit, noch über die Bestimmung des Unterschiedes der göttlichen Personen waren abweichende Meinungen laut geworden. Dem Alexandriner gegenüber wurde eine Einheitslehre vertreten, welche, mochte sie sonst noch so strenge jeden Unterschied des Wesens verneinen, dennoch von der Identitätslehre der Sabellianer sich vollkommen frei erhielt, und den Letztern gegenüber wurde der Unterschied der Personen in einer Weise auseinander gesetzt, daß dadurch jede Art der Trennung und Unterordnung derselben, wie sie von neuem in der alexandrinischen Lehre aufgetaucht war, sorgfältig vermieden wurde. Die Frage stand jetzt genau wieder so, wie einst in den Zeiten des Zephyrinus und Kallistus. Damals erhob sich auf der einen Seite die Partei des Noetus und Sabellius, auf der andern Hippolytus mit seinem Anhange, und heftige Zerwürfnisse gingen daraus hervor. Aber seitdem Kallistus mit seiner Lehrformel die Ausgleichung der sich widerstreitenden Parteiansichten gegeben hatte, verschwindet der Gegensatz innerhalb der römischen Kirche, und die größte Einmüthigkeit tritt dafür an die Stelle. Seine Darlegung der Einheit und Verschiedenheit der Personen ist von nun an Norm und Gesetz, so oft die alte Frage in neuer Gestalt wiederkehrt. Man war sich bewußt, daß sie die wahrhafte Versöhnung sowohl der monarchianischen Identitäts-, als der ditheistischen oder tritheistischen Hypostasenlehre im Sinne des kirchlichen Glaubens in sich enthalte. Seine unverändert fortdauernde Lehre wurde auch jetzt auf der Synode an die in Aegypten entstandenen Gegensätze als Maßstab angelegt und demgemäß die Entscheidung gegeben. Jeder Anlaß zu Zerwürfnissen im Schooße der Synode selbst war damit im Voraus abgeschnitten. Einstimmig wurden die verschiedenen Irrlehren verworfen, einstimmig wurde der kirchliche Glaube von neuem bestätigt; keine Spur einer ähnlichen Opposition, wie die des Hippolytus, ist zu entdecken.

Sodann erfahren wir zweitens, daß der Brief an den alexandrinischen Dionysius gerichtet war. Für das Verständniß des Briefes ist dieß von höchster Wichtigkeit, weil dadurch außer Zweifel gesetzt wird, welcher Partei der im Briefe ausgesprochene Tadel gelten soll. Im Verlauf des ganzen Streites treten drei Parteien auf: a) die Sabellianer in der libyschen Pentapolis, b) der alexandrinische Dionysius, c) die kirchlich gesinnten Ankläger des Letztern in Rom. Vor Allem ist nun gewiß, daß der Papst und die Synode sich ganz auf die Seite dieser Ankläger stellten und ihre Klagepunkte vollkommen begründet

Digitized by Google

fanden. Ganz dieselben Vorwürfe, welche jene Gegner des Dionysius vorgebracht hatten, kehren auch in dem Schreiben des Papstes wieder. Sie mißbilligten an Dionysius, daß er den Sohn Gottes vom Vater trenne und entferne, daß er ihn vermöge eines μερισμὸς als eine gesonderte Kraft aus dem Vater hervorgehen lasse, daß er ihn zum Geschöpf herabsetze, und der Papst mißbilligt all' dieses ebenfalls. Aber er begnügt sich nicht, den Irrthum nur in dieser seiner letzten Gestalt zu verwerfen. Er geht der Sache auf den Grund, und der letzte Auswuchs einer verkehrten Richtung wird ihm Anlaß, diese selbst einer genauen Prüfung zu unterziehen und sie in ihre Schranken zurückzuweisen. Er wußte recht gut, daß Dionysius mit seinen Irrthümern im Ganzen und Großen nur der in der alexandrinischen Katechetenschule herrschenden Lehrweise gefolgt war, und erinnerte sich ohne Zweifel an die Beschlüsse, welche schon früher die römische Synode unter Pontian gegen sie gefaßt hatte, oder vielmehr, wie aus dem ganz allgemein gehaltenen Charakter seines Schreibens erhellt, er blickte überhaupt zurück auf den ganzen Complex von Irrthümern, welche die vorliegende Frage bereits in früherer Zeit in Rom selbst sowohl als in der alexandrinischen Kirche erzeugt hatte, und stellte sich hiernach seine Aufgabe. Daher war es geboten, um den Irrthümern, welche schon seit geraumer Zeit die Kirche verwirrt hatten, ein Ende zu machen, die falschen Theorien nicht bloß an Dionysius zu verurtheilen, sondern sie in ihrer Gesammtheit als Ausfluß einer verkehrten wissenschaftlichen Richtung zu beseitigen. Er mußte sein Urtheil auf die gesammte alexandrinische Katechetenschule ausdehnen. Ein Tadel, welcher den Dionysius allein traf, wäre unbillig gewesen, da mit ihm viele Andere derselben Irrthümer sich schuldig gemacht hatten, und auch der Sache war damit wenig gedient, da der Irrthum in seiner Wurzel, nicht bloß in seinem letzten Ausläufer vernichtet werden mußte. Damit gewinnen wir den richtigen Standpunkt für das Verständniß des päpstlichen Lehrschreibens, und zugleich fallen alle in neuester Zeit von Baur und Dorner ersonnenen Vermuthungen über die vom Papste in seinem Briefe getadelten Tritheisten als unbegründet weg; denn in einem an Dionysius von Alexandrien gerichteten Schreiben können die „Katecheten und Lehrer des göttlichen Worts," welche „bei euch" dem Tritheismus huldigen, nur Alexandriner und Schüler des Origenes sein.

Dionysius theilte ihren Irrthum. In dem allgemeinen Verwerfungsurtheil der Schule war darum das Urtheil über seine eigene Lehre schon mitenthalten. Aber in Einem Punkte waren seine Vorgänger

Digitized by Google

doch mit der kirchlichen Lehre mehr im Einklang geblieben, oder vielmehr sie hatten sie weniger verletzt, als er. Die Ewigkeit des Sohnes und sein, wenn auch beschränktes, göttliches Wesen stand ihnen fest. Dionysius dagegen war in der eingeschlagenen Richtung noch tiefer unter die Wahrheit herabgegangen; er hatte den zeitlichen Ursprung des Sohnes gelehrt und Ausdrücke gebraucht, welche nach ihrem Wortsinn den Herrn der Welt zum Geschöpfe erniedrigten. Diese Ansichten waren die persönlichen Irrthümer des Dionysius, und auf sie mußte darum in dem päpstlichen Lehrschreiben neben dem allgemeinen Tadel der Katechetenschule noch besondere Rücksicht genommen werden.

Demnach sind es zwei Klassen von Irrthümern, gegen welche der Papst sich auszusprechen hatte: 1) der Sabellianismus, und 2) die irrigen Theorien des Dionysius, welche dieser theils mit der Katechetenschule gemeinsam, theils für seine Person allein den Sabellianern gegenüber vorgetragen hatte.

Indessen genügte es natürlich nicht, den Irrthum lediglich als Irrthum zu bezeichnen. Sollte derselbe im Princip vernichtet und in's Herz getroffen werden, und sollten die in ihrem Gegensatze relativ berechtigten Parteien in der Lehre der römischen Kirche ihre Versöhnung finden, so mußte endlich noch eine möglichst erschöpfende und an dem Irrthume auch das Wahre berücksichtigende positive Darlegung der Glaubenslehre gegeben werden. Der eigentliche Gegenstand des Streites war der Begriff der Einheit Gottes. Beide Parteien nahmen sie im Grundsatz an, aber die Sabellianer übertrieben sie und machten aus der Einheit eine unterschiedslose Identität; Dionysius dagegen und die alexandrinische Schule blieben hinter ihr zurück, indem nach ihnen die drei Personen höchstens eine logische, nicht eine numerische Einheit bildeten, wenn man es nicht etwa vorzog, den Begriff der Einheit lediglich auf den Vater zu beschränken. Dem entgegen mußte die wahre Lehre so dargelegt werden, daß die Uebertreibungen der Sabellianer auf ihr rechtes Maß zurückgeführt und die zu niedrig gegriffenen Vorstellungen des Dionysius und der Alexandriner zur vollen Höhe erhoben wurden. Die Kategorien der Einheit und der Verschiedenheit erhielten dann ihre gleichmäßige Anwendung.

Die äußere Anlage des päpstlichen Schreibens war durch diese Umstände von selbst gegeben. Es mußte aus zwei Theilen bestehen, von welchen der erste den Sabellianismus, der zweite den Dionysius, und zwar a) gemeinschaftlich mit der Katechetenschule, und b) für sich allein

Digitized by Google

mit seinen persönlichen Irrthümern bekämpfte. In jedem dieser Theile knüpfte sich an die Enthüllung des Irrthums sachgemäß eine positive Darlegung der verkannten Wahrheit.

Genau so war nun das Schreiben des Papstes abgefaßt. Wir besitzen es leider nicht mehr vollständig; aber das bedeutende Fragment, welches Athanasius davon in seiner Schrift über die Beschlüsse des Concils von Nicäa (c. 26) aufbewahrt hat, setzt uns in den Stand, die Anlage und den Inhalt desselben vollständig zu überblicken. An erster Stelle sprach sich der Papst gegen die Sabellianer aus. Dieser Theil des Briefes wird dem Umfange nach der größte, der Sprache nach der entschiedenste gewesen sein. So sehr ragte die Polemik gegen diese Häretiker in dem Briefe hervor, daß von Athanasius das ganze Schreiben geradezu als gegen die Sabellianer gerichtet bezeichnet wird [1]. Dieser Theil ist verloren gegangen, aber den Grundgedanken hat der Papst in der gleich folgenden Erörterung kurz zusammengefaßt, indem er als Kern der sabellianischen Irrlehre die Blasphemie hinstellt, daß der Sohn und der Vater eine einzige Person seien, und diese Ansicht das andere Extrem zu der tritheistischen Hypostasenlehre nennt. Die größere Ausführlichkeit und die stärkere Entschiedenheit war durch die Sachlage selbst geboten. Die Belehrung der Sabellianer lag dem Papste zunächst am Herzen, da ihre Zurechtweisung durch Dionysius nichts gefruchtet, ja neue Irrthümer in der entgegengesetzten Richtung hervorgerufen hatte. Um so nothwendiger war es, Irrthum und Wahrheit genau von einander zu scheiden. Ferner war die römische Kirche selbst vor nicht allzu langer Zeit in den Verdacht des versteckten Sabellianismus gerathen durch einen Mann, welchem Dionysius von Alexandrien mit seiner Lehre sehr nahe stand. So war zu befürchten, daß, wenn der Papst nicht mit der größten Behutsamkeit zu Werke ging und unumwunden das Häretische am Sabellianismus darlegte, die Verdächtigung sich erneuern und schwere Zerwürfnisse zwischen zwei so bedeutenden und angesehenen Kirchen, wie die römische und alexandrinische, zur Folge haben könnte. Endlich bot auch der Sabellianismus in seinem Gegensatze zur Lehre des Bischofs Dionysius eine nicht ganz verwerfliche Seite dar, und schon die Gerechtigkeit forderte, dieses

[1] C. 26: γράφων κατὰ τὰ τοῦ Σαβελλίου φρονοῦντων, sagt Athanasius, habe sich Dionysius sofort auch gegen die Irrthümer der Katechetenschule und des alexandrinischen Dionysius gewendet.

Digitized by Google

Körnchen Wahrheit an ihm nicht zu übersehen und beide hadernden Parteien gleich zu behandeln. Wir haben oben (S. 431) bemerkt, daß die Sabellianer ihrem Gegner vorhielten, er selbst vermöge nur durch seine (unkirchliche) Theorie von einer theilweisen Entwicklung der göttlichen Substanz zu drei Hypostasen die Lehre von der Dreiheit zu begründen, und hierin mußte der Papst ihnen beistimmen. Daß er in diesem Punkte auf ihrer Seite stand, ist deutlich daran zu erkennen, daß ihm die Kritik des Sabellianismus zugleich den Weg zur Kritik der tritheistischen Hypostasenlehre bahnen mußte. Sein Gedanke ist offenbar folgender: in der Lehre von der Einheit Gottes gibt es zwei Extreme, welche, in diametralem Gegensatze zu einander, sich gleich weit von der Mitte und von der Wahrheit entfernen, eine Einheitslehre mit Ausschluß jeder zur wirklichen Personenbildung führenden innern Lebensentfaltung in Gott, die als Theilung (μερισμὸς) verworfen wird, und eine Hypostasenlehre, welche, die Einheit des Wesens in den drei Personen läugnend, die Dreiheit nicht wieder zur vollen, realen Einheit zusammenzuschließen vermag. Verbunden ist diese Entgegenstellung durch die Erklärung, daß der Papst weder das eine, noch das andere Extrem im Interesse der Kirchenlehre dulden könne. Uebrigens ist der Verlust dieses ersten Theiles sehr zu beklagen, weil dadurch die Vergleichung dieser spätern römischen Lehrformel mit der frühern des Kallistus unmöglich wird, eine Vergleichung, welche gewiß das hellste Licht auf die Letztere zurückwerfen würde.

Sofort wendet sich der Papst zweitens zur Bekämpfung der dem Sabellianismus diametral gegenüberstehenden tritheistischen Hypostasenlehre. Mit Recht, sagt er, muß ich mich auch gegen diejenigen erklären, welche die ehrwürdigste Glaubenswahrheit[1] der Kirche Gottes vernichten und den Einen Gott (μοναρχία) in drei (persönliche) Kräfte, in drei Einzelwesen (τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμέναι) und drei Gottheiten zerlegen und zertheilen. Er habe nämlich in Erfahrung gebracht, daß einige von den dortigen Katecheten und Lehrern des göttlichen Wortes Vertreter dieser Auffassung (der Einheit Gottes) seien und der Ansicht des Sabellius gleichsam diametral gegenüberstehen. Während

[1] Κήρυγμα, vielleicht schon, da der Papst ohne Zweifel an den ersten Artikel der regula fidei denkt, im Unterschiede von δόγμα zu nehmen, nach den Bestimmungen, welche hierüber Basilius (de spirit. s. c. 66) gibt. Uebrigens braucht kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie lebhaft diese Ausdrucksweise des Papstes an die Sprache der kirchlichen Monarchianer Tertullians erinnert.

Digitized by Google

nämlich dieser lästere, der Sohn sei eigentlich auch der Vater und umgekehrt, predigen jene gewissermaßen[1] drei Götter, indem sie die heilige Monas in drei einander fremde, von einander vollkommen abgesonderte Hypostasen zertheilen.

Offenbar wird hier über eine Theorie, welche den Ursprung der Personen in Gott nach dem philosophischen Begriffe einer theilweisen Entfaltung (μερισμός) sich zurechtlegte, ebenso bestimmt der Stab gebrochen, wie über die sabellianische Identitätslehre. Der Tadel des Papstes ist allgemein und trifft die gesammte Katechetenschule mit Origenes an der Spitze. Allerdings läßt sich einwenden, daß namentlich der Letztere nicht so gelehrt, daß er zwischen den Hypostasen die innigste Verbindung angenommen und sie jedenfalls nicht als einander „fremd und vollkommen abgesondert" betrachtet habe. Dagegen ist zu bedenken, daß der Tadel des Papstes allgemein lautet, daß er sich auf die feinern Nüancirungen des Irrthums gar nicht einläßt, daß er die Richtung überhaupt und nicht so sehr die einzelnen Vertreter derselben in's Auge faßt. Hätte er das Maß des Irrthums bei den Einzelnen abwägen wollen, würde er genauer unterschieden haben. Uebrigens ist die Norm, nach welcher der Papst über die Alexandriner urtheilt, die Einheitslehre der römischen Kirche, und mit ihr verglichen, blieb selbst die Lehre des Origenes trotz aller ihrer Vorzüge hinter der vollen Erkenntniß der Einheit zurück, ohne die ganze Innigkeit einer Wesensverbindung zu erreichen. Hauptsächlich indeß galt seine Rüge dem Dionysius, und schon um seinetwillen waren die obigen Ausdrücke gar nicht zu umgehen. Er hatte sie wirklich vom Sohne gebraucht, und seine Lehre mußte außerdem als das letzte Glied einer langen Kette von Irrthümern erscheinen. Die hier verworfene Theilung nun besteht darin, daß eine solche zunächst in Bezug auf die göttliche Macht dem Gewordenen gegenüber vorgenommen, d. h. Gott an sich, dem Vater, eine unbegrenzte Herrschaft über das Seiende überhaupt, dem Logos die Herrschaft über die Gesammtheit der vernünftigen Creaturen, dem hl. Geist endlich die Herrschaft über die geheiligten Wesen zugemessen wird. Damit sind drei Kreise von Wirksamkeiten unterschieden, von welchen der erste

[1] Τρόπον τινά, also nicht unbedingt, nicht ἁπλῶς, sondern in einem gewissen Sinne, mit gewissen Einschränkungen. Ein Tritheismus im absoluten Sinne ist undenkbar, da die lediglich der Zahl und der Vorstellung nach unterschiedenen drei höchsten Wesen dem Begriffe nach nothwendig in Eins zusammenfallen.

Digitized by Google

schrankenlos das Universum sammt den andern beiden Personen umfaßt, der zweite, enger als der erste und innerhalb desselben eine bestimmte Zahl von Wesen zugleich mit dem hl. Geist umschließt, der dritte endlich, noch mehr verengt und begrenzt, den hl. Geist und die von ihm Geheiligten in sich begreift. Dieser Theilung der Creaturen nach den je an ihrer Spitze stehenden göttlichen Personen entspricht weiterhin eine Umgrenzung und Einschränkung der göttlichen Personen selbst nach ihrem innern Verhältnisse zu einander, so zwar, daß wohl der Vater mit dem Seienden überhaupt auch den Sohn und den hl. Geist in sich trägt und umschließt, und ebenso der Sohn noch den hl. Geist, aber nicht umgekehrt der hl. Geist auch die beiden andern Personen, oder der Sohn den Vater umfaßt. Diese doppelte Abstufung und Theilung des Wesens sowohl innerhalb der Gottheit, als innerhalb der Welt ist es, welche dem Papst vorschwebt, und dem Irrthum gemäß hat er in seinem Verwerfungsurtheile die Ausdrücke gewählt. Sie war die in Alexandrien herrschende Theorie, der auch Dionysius zugethan war.

Der Papst stellte ihr den wahren und kirchlichen Begriff der Monarchie entgegen, wie er aus dem Inhalte des Glaubens selbst sich ergibt, nicht wie er von außen, vom Standpunkte irgend einer wissenschaftlichen Theorie künstlich in denselben hineingetragen wird. Er erklärte, der kirchliche Einheitsbegriff fordere, daß mit Gott an sich, dem θεὸς τῶν ὅλων, der göttliche Logos geeinigt sei, und daß in ihm auch der hl. Geist lebe und webe, in ihm gleichsam seine Heimath und Wohnstätte habe [1]. Alle drei Personen bilden (durch diese innige Lebensgemeinschaft, durch ihr gegenseitiges Innewohnen) zusammen den Einen Gott, den θεὸς τῶν ὅλων, den Allmächtigen, und nach dem kirchlichen Einheitsbegriff ist es unbedingt nothwendig, die göttliche Trias wie in eine Spitze (κορυφή) zusammenzufassen und in ihr auslaufen zu lassen. Das Gegentheil, die Lehre des tollen Marcion von einer Theilung und Zerreißung der einen göttlichen Urwesenheit in drei Principien (mit Rücksicht auf das verschiedene Verhalten Gottes zur Welt), ist eine teuflische Erfindung, nicht der Glaube der Jünger Jesu und derjenigen, welche sich mit der Lehre des Erlösers begnügen (ist weder apostolisch, noch kirchlich). Denn sie sind sich wohl der in der hl. Schrift verkündigten Lehre von der Trias klar bewußt, aber auch überzeugt, daß weder das alte, noch das neue Testament von drei Göttern rede.

[1] ἐμφιλοχωρεῖν καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι.

Digitized by Google

Diese Worte des Papstes bedürfen keines Commentars. Sie erläutern einfach den Glauben der Kirche und den Begriff, welche sie von der Monarchie Gottes hat. Dieser beruht auf dem Grundsatze, daß nicht eine einzelne Person für sich, mit Ausschluß der andern, der ganze und volle Gott sei, sondern alle drei Personen zusammen in der Einheit ihres Lebens und in der Durchdringung ihres Wesens. Das Gegentheil ist behauptet in der verworfenen Hypostasenlehre mit ihrer Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des hl. Geistes unter Vater und Sohn, mit ihren endlichen und beschränkten Vorstellungen von der zweiten und dritten Person. Aus jenem Grundsatz folgt weiter auch die Einheit der gesammten Beziehungen Gottes zur Welt. Der Eine Allmächtige steht an der Spitze des Universums, und die Schöpfung sowohl, wie die Erlösung und Vollendung ist ungetheilt auf ihn zurückzuführen. Jede einzelne dieser Thätigkeiten ist zugleich die der Gesammtheit der göttlichen Personen, des Einen Gottes, und wenn auch factisch eine unter ihnen besonders handelnd auftritt und ihr deßhalb die entsprechende Thätigkeit vorzugsweise zugeeignet wird, so darf dieß doch niemals mit Ausschluß der andern Personen geschehen. Damit fällt als unkirchlich und als unchristlich die irrige Vorstellung von einer gesonderten Thätigkeit der einzelnen göttlichen Personen für sich, von der *οἰκονομία* im Sinne der tritheistischen Hypostasenlehre weg; sie wird mit Hinweis auf Marcion ausdrücklich in ihrer vollen, unumwundenen Durchführung als Ausgeburt des Gnosticismus bezeichnet, wie das schon früher bei Hippolytus und Tertullian geschehen war. An die Stelle der bloß moralischen Einheit oder jener Wesenseinheit, welche lediglich um den Preis der Unterordnung der Personen gewonnen werden konnte, wird vom Papste die volle, unbedingte Wesenseinheit und Gleichheit der Personen gesetzt, und obgleich er in diesem Zusammenhange das Wort Homousios, dessen Anerkennung indessen dem alexandrinischen Dionysius zur Pflicht gemacht wurde, nicht gebraucht — der klar gedachte Begriff desselben ist unzweifelhaft die Grundlage und der Ausgangspunkt seiner ganzen Erörterung. Insbesondere widerstrebt seine Lehre jeder wissenschaftlichen Theorie, welche den Ursprung der göttlichen Personen durch eine Loslösung einzelner Elemente aus der göttlichen Urwesenheit vermittelt werden läßt. Genetisch betrachtet, muß man allerdings den Sohn und hl. Geist aus dem Vater ableiten; um aber ihr Hervorgehen aus der göttlichen Wesenheit nicht bis zur Trennung und Vereinzelung zu treiben, muß man andererseits der vom Vater

Digitized by Google

ausströmenden Bewegung die in ihn zurückströmende Bewegung des hl. Geistes und des Sohnes als Correctiv an die Seite stellen und demgemäß sagen, daß Beide trotz ihrer persönlichen Selbständigkeit doch immer zugleich im Centrum, im innersten Wesensgrunde Gottes verharren, gleichsam nach dem Herzen des Vaters gravitiren, aus dem sie entsprungen sind, und in dem sie den Quellpunkt ihres Daseins haben. Die alexandrinische Theorie beachtete vorwiegend nur die eine Seite dieses Verhältnisses, die hervorbringende Kraft des Vaters und die von ihm ausströmende Wirkung; ihre an die göttliche Personenbildung sofort sich knüpfende Kosmologie hinderte sie, die Einheit Gottes an sich ohne Rücksicht auf die Welt näher zu betrachten, wofür der Raum erst nach Ablauf der Weltperiode eintrat. Der Papst dagegen legt ebenso großes Gewicht auf den dem Sohne und dem hl. Geiste innewohnenden Drang, sich stets innerlich mit dem Vater zu einigen und unverrückt in ihm ihre Lebensmitte zu bewahren. Hat Jenes die Dreiheit der Personen, so hat Dieses die Einheit des Wesens zur Folge, und Beides zusammen constituirt erst den wahren, concreten Begriff Gottes in seiner Dreiheit und Einheit. Sehr schön und anschaulich drücken dieß die Worte des Papstes in Bezug auf den hl. Geist aus, der in Gott seine Heimath, seine Wohnstätte sucht und findet [1]. Diese Darlegung war vollkommen geeignet, der alexandrinischen Einseitigkeit ein Ende zu machen, und ihren Grundgedanken hat Bischof Dionysius vollständig sich angeeignet, wenn er nachmals seinen frühern Irrthum durch die Erläuterung zurücknahm: wir erweitern, ohne sie zu zertrennen, die Einheit zur Dreiheit, und führen die Dreiheit, ohne sie zu vermindern, auf die Einheit zurück [2].

Nachdem der Papst im Grundsatz die Einheit und Gleichwesentlichkeit der Personen festgestellt hat, geht er auf die Person des Sohnes näher ein. Auch hier lautet sein Tadel allgemein und gilt einer ganzen Richtung; in der That hatte ja die frühere alexandrinische Lehre den Keim zu den Verirrungen des Dionysius in sich getragen; vorzugsweise aber mußte dieser sich durch die Vorwürfe des Papstes getroffen fühlen, da gerade von ihm die mit so großer Strenge gerügten Ausdrücke gegen die Sabellianer mit entscheidendem Nachdruck gebraucht worden waren. Nicht weniger — fährt der Papst fort — sind auch

[1] Siehe oben S. 439. Anmerk. 1.
[2] Athan. de sent. Dion. c. 17.

Digitized by Google

diejenigen zu tadeln, welche wähnen, der Sohn sei ein Geschöpf (*ποίημα*, äußerlich Hervorgebrachtes nach Analogie eines Kunstwerks, ähnlich wie z. B. *ποιεῖν* im Sprachgebrauche des Aristoteles vorkommt), und der Herr sei geworden (*γεγονέναι*, durch endliches Werden wie die Welt entstanden), wie eines der wahrhaft gewordenen (geschaffenen) Dinge, während nach dem Zeugnisse der hl. Schrift der angemessene und gebührende Ausdruck für seinen Ursprung Zeugung (*γέννησις*), nicht Bildung (*πλάσις*) oder äußere Hervorbringung (*ποίησις*) ist. Es ist daher keine geringe, nein die größte Lästerung, von dem Herrn zu reden, als sei er gewissermaßen das Product einer kunstfertigen Hand (*χειροποίητος*, gleichsam ein lebendig gewordenes, Gott äußerlich darstellendes Kunstgebilde). So ist es nicht, sonst müßte es auch eine Zeit gegeben haben, wo der Sohn nicht war; er war aber ewig, da er ja, wie er selbst sagt, im Vater ist, und Christus in der hl. Schrift als Logos, Weisheit und Kraft (Gottes) bezeichnet wird. Dieß aber sind substantiell-göttliche Kräfte (Wesensbestimmungen), und mithin, wäre der Sohn geworden, so hätte es auch eine Zeit gegeben, wo sie nicht waren und Gott ohne sie existirte, was die größte Ungereimtheit ist.

Der Kern dieser Erörterung, der Satz: der Sohn Gottes und Herr der Welt ist nicht Geschöpf Gottes, sondern selbst Gott, ergibt sich als einfache Folge aus dem Hauptsatze von der Einheit Gottes und der Gleichwesentlichkeit der Personen, welcher fordert, daß Alles, was das Wesen Gottes an sich ausmacht, auch jeder einzelnen Person zugeschrieben werde. Ein Geschöpf kann daher der Sohn nicht sein, oder man müßte die Ewigkeit seines göttlichen Wesens und Daseins, sowie die ewige Beziehung des Sohnes auf das Wesen des Vaters läugnen und ihn einem zeitlichen Werden unterwerfen. Kann man aber diese wesenhafte Beziehung zwischen ihm und dem Vater nicht aufheben, so ist es ein vollendeter Widerspruch, wenn man ihn trotz dieser ewigen Beziehung auf eine zeitliche Weise entstanden denken wollte. Die einzige Verschiedenheit, welche demnach zwischen beiden Personen übrig bleibt, ist die der gegenseitigen Beziehung, und sie wird mit specieller Ausschließung aller endlichen Vorstellungen und mit Rücksicht auf die beiden ersten Personen als Zeugung bestimmt. Wiederum ist hier der maßgebende Gedanke das in diesem Zusammenhange sich von selbst ergänzende, wenn auch verschwiegene Homousios.

Aber noch ein zweiter Punkt verdient Beachtung. Der Herr der

Digitized by Google

Welt, der Schöpfer, sagt der Papst, kann nicht selbst Geschöpf sein, nicht mit den geschaffenen Wesen auf gleiche Linie gestellt werden, und deutet damit an, daß es eigentlich eine neue Art von Idololatrie involvire, wenn man dessenungeachtet Schöpfer und Geschöpf miteinander verwechsle. Er sagt dieß nicht mit dürren Worten, allein seine sorgfältig gewählte Ausdrucksweise legt es nahe genug, und in den erläuternden Zusätzen zu dem Ausspruche des Papstes haben wir oben schon darauf aufmerksam gemacht.

Nach der feinen und höflichen Wendung, es sei nicht nöthig, bei Männern von so tiefer christlicher Gesinnung und Bildung noch ein Wort über die abgeschmackte Behauptung, daß der Sohn Geschöpf sei, zu verlieren — eine Wendung, offenbar darauf berechnet, dem Gegner die Brücke zum Rückzuge zu bauen — will der Papst es durch einen Mangel an Aufmerksamkeit erklären und entschuldigen, daß sie dennoch in den gerügten Irrthum und Widerspruch verfallen sind, indem sie Sprüchw. 8, 22 den ihnen scheinbar günstigen Ausdruck ἔκτισε in einem schriftwidrigen Sinne aufgefaßt haben. Allein unter den mannigfaltigen Bedeutungen dieses Wortes passe hier in den Zusammenhang, wo von dem Ursprung der Weisheit und des Logos die Rede sei, nur die Eine: der Herr stellte mich an die Spitze (ἐπέστησε) der von ihm (durch mich) vollzogenen Schöpfung. Diejenigen aber, welche den Sohn Geschöpf nennen, könne man fragen: ist derjenige ein Geschöpf, welcher der Erstgeborne vor aller Creatur (Kol. 1, 15) ist, welcher nach dem Psalmisten aus dem Schooße vor dem Morgenstern gezeugt ist, und der als Weisheit gesprochen hat: vor allen Hügeln erzeugte er mich? (Sprüchw. 8, 25.) Und während es in der hl. Schrift an vielen Stellen heiße: er sei gezeugt, werde niemals von ihm gesagt: er sei geworden (wie ein Geschöpf). Den Schluß dieser Erörterung bildet die bündige Erklärung: folglich liegt es unverkennbar am Tage, daß diejenigen falsche Vorstellungen vom Ursprunge des Sohnes hegen, welche sich erkühnen, seine göttliche und unaussprechliche (seine geheimnißvolle und unbegreifliche) Zeugung als ein äußeres Schaffen und Hervorbringen, als eine ποίησις aufzufassen.

Nach dieser ausführlichen Darlegung und Begründung des kirchlichen Glaubens bleibt dem Papst nur noch übrig, das gegen Dionysius und die Alexandriner Vorgetragene noch einmal in kurzen, prägnanten Sätzen zu resumiren. Man darf also, sagt er, a) die göttliche Monas nicht in drei Gottheiten zertheilen (καταμερίζειν). Man darf b) die Würde

Digitized by Google

und die über Alles erhabene Majestät des Herrn (des Sohnes) nicht durch Annahme eines endlichen Ursprungs (ποίησις) herabwürdigen. Man muß vielmehr c) — nach der regula fidei — glauben an Gott den allmächtigen Vater und an Jesus Christus, seinen Sohn, und an den hl. Geist. Dabei aber d) stets den Begriff der Wesenseinheit festhalten, also vom Logos sagen, daß er mit Gott, dem Urheber des Alls, im Zustande der Einheit sich befinde (ἡνῶσθαι); denn, sage dieser selbst: ich und der Vater sind Eins; ich bin im Vater, und der Vater ist in mir. So wird e) Beides unverletzt bewahrt: die göttliche Dreiheit und die hl. Glaubenswahrheit der Einheit.

Diese dogmatischen Erklärungen sind so bündig und schlagend, daß sie jede weitere Erläuterung überflüssig machen. Sie erschöpfen trotz ihrer Einfachheit den Inhalt der Offenbarung vollständig. Man kann sie wissenschaftlich noch weiter zergliedern und in ihre elementarsten Bestandtheile auflösen, wird aber immer wieder auf sie als den Kern des christlichen Glaubens an den dreifaltigen Gott zurückkommen müssen. Blicken wir von ihnen aus vorwärts in die Zukunft, auf das nicänische Dogma, so ist unläugbar, daß sie für dasselbe maßgebend, daß sie die Grundlage desselben gewesen sind. Blicken wir von ihnen zurück in die Vergangenheit, so gewahren wir die vollste Uebereinstimmung zwischen ihnen und der Lehrform des Kallistus, und nur eine formelle Verschiedenheit begegnet uns, indem an die Stelle des Ausdrucks Geist Gottes für den Sohn, dessen sich noch Kallistus bediente, der johanneische Ausdruck Logos getreten ist. Diese Aenderung des Ausdrucks war — von allen andern Gründen abgesehen — jetzt, wo bei der Begriffsbestimmung der Einheit Gottes auch auf den hl. Geist Rücksicht genommen werden mußte, durch die Umstände von selbst geboten. Die Bedenken, welche früher die römische Kirche von dem Gebrauche des Wortes Logos zurückgehalten hatten, die Mißdeutung und Verfälschung desselben in den gnostischen Systemen, waren inzwischen geschwunden.

Eine wissenschaftliche Theorie über den Ursprung des Sohnes, oder über das Geheimniß der Dreifaltigkeit hat nun der Papst allerdings nicht aufgestellt, und eine solche ist auch von ihm nicht im Mindesten beabsichtigt. Die starke Seite seines Lehrschreibens liegt vielmehr in der Schärfe des Urtheils, mit welcher er Irrthum und Wahrheit von einander unterscheidet, in der durchaus objectiven Ruhe und in der umsichtigen Besonnenheit, mit welcher er den unmittelbaren Glauben der Kirche erläutert und in bestimmten Begriffen ausprägt, ohne daß dieser

Digitized by Google

dadurch an seiner Einfachheit und allgemeinen Faßlichkeit etwas einbüßt. In dieser dogmatischen Interpretation mit ihrer den Gegenstand erschöpfenden Klarheit haben wir eine eigenthümliche Gabe der römischen Kirche, einen ihr verliehenen Sinn für das Verständniß dessen, was zur wirklichen Offenbarung gehört, und was ihr fremd ist, jenen höhern leitenden Geist, den sie an der Spitze aller übrigen Kirchen bethätigt, und das ihr innewohnende Bewußtsein des Vollbesitzes der Wahrheit zu bewundern und zu verehren. So stellt sich dieses Lehrschreiben unter dem rein kirchlichen Gesichtspunkte dar.

Nichtsdestoweniger wird es einleuchten, daß gerade unter dieser Voraussetzung die päpstliche Lehrentscheidung auch für die Wissenschaft von dem höchsten Werthe sein müsse, und wir würden gegen die Gesetze einer wahrhaft pragmatischen Erforschung der geschichtlichen Thatsachen verstoßen, wenn wir nicht auch dieser Seite derselben eine kurze Betrachtung widmen wollten.

Was Papst Dionysius über die Einheit der göttlichen Personen sagt, ist freilich keine wissenschaftliche Theorie, kein Versuch, auf dem Wege des vernünftigen Nachdenkens das innere dreifaltige Leben Gottes begreiflich zu machen, oder dieses Dogma wissenschaftlich zu construiren. Er begnügt sich mit einer einfachen Darlegung und authentischen Interpretation des Glaubens der Kirche und der Thatsachen der Offenbarung. Er will nur den objectiven Thatbestand constatiren, uns sagen: so und nicht anders hat Gott sich der Menschheit geoffenbart. Allein er thut dieß mit Rücksicht auf Gegensätze, auf irrige Auffassungen und verkehrte wissenschaftliche Theorien, durch welche jener thatsächliche Inhalt der Offenbarung mehr oder weniger zerstört worden war. Da ist es nun durch die Natur der Sache geboten, seine Darlegung des kirchlichen Glaubens mit den Gegensätzen, durch welche sie hervorgerufen ist, zu vergleichen, sie mit den frühern Bestrebungen der Wissenschaft, die christliche Gottesidee in klare und bestimmte Begriffe zu fassen, zusammenzuhalten und nach ihrem innern Gehalte zu prüfen, ja sie überhaupt im Zusammenhange mit den Versuchen des denkenden Geistes, die Idee Gottes zu ergründen und sich zum Bewußtsein zu bringen, in ihrem wahren Werthe zu würdigen. Erst wenn dieß geschieht, erst wenn wir uns auf den Standpunkt dieser allgemein geschichtlichen Betrachtung erheben, vermögen wir vollständig die epochemachende Bedeutung des päpstlichen Lehrschreibens zu erkennen und seine Tragweite für die Vergangenheit und Zukunft zu ermessen.

Digitized by Google

Die neue christliche Wissenschaft hatte seit ihrem Ursprunge mit unsäglichen Schwierigkeiten zu ringen, und erst allmählich konnte sie sich zu selbstbewußter Klarheit und richtiger Einsicht in ihr eigenes Wesen emporarbeiten. Unmöglich konnte sie sofort und in jeder Hinsicht den Zusammenhang mit der alten heidnischen Wissenschaft abbrechen und sich unabhängig von ihr machen. Diese war nun einmal herrschendes Zeitbewußtsein, war auf das Tiefste in das geistige Leben der Menschheit verflochten und mit demselben verwoben. Ja, mag man selbst den anregenden Einfluß, welchen das Christenthum mit seinen Ideen auf das menschliche Denken ausübte, noch so hoch anschlagen, so wird man doch nicht läugnen können, daß auch die alte Philosophie mächtig dazu beigetragen habe, den Geist der wissenschaftlichen Untersuchung bei den Anhängern des christlichen Glaubens zu wecken und zu erzeugen. Die neue christliche Wissenschaft stand so unter der Einwirkung der alten heidnischen Wissenschaft, und diese umfaßte einen Kreis von bestimmten Ansichten und Anschauungen, die, weil sie einmal sich eingelebt hatten und das natürliche Denken beherrschten, nicht mit einem Schlage aus dem Bewußtsein verdrängt werden konnten. Eine eigenthümliche Strahlenbrechung der geoffenbarten Wahrheit in dem Medium dieser aus dem Alterthum überkommenen Wissenschaft mußte dadurch entstehen, und das einfache Licht des Evangeliums schillerte in dem bunten, prächtigen Farbenspiel der verschiedensten theologischen und kosmologischen Systeme. Im Hinblick hierauf möchte man immerhin eine strenge Sonderung beider Theile als nothwendig und unerläßlich erachten; dennoch wäre eine solche Scheidung unnatürlich und für die Entwicklung der christlichen Wissenschaft eher hinderlich, als förderlich gewesen. Denn einmal wohnt der Wissenschaft der natürliche Trieb und der Drang inne, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen; sodann ist ja die Offenbarung das Licht, welches in die Tiefen des menschlichen Bewußtseins hinableuchten und die hier sich lagernde Finsterniß verscheuchen soll. Als die Fülle und Vollendung dessen, was die alte Zeit nur unvollkommen erkannt und als bloßen Keim und ersten Ansatz in ihrem Schooße getragen hatte, konnte sie sich ihrerseits einer Einwirkung auf die alte Zeit gar nicht entziehen, welche durch sie ihrer Erlösung und Wiedergeburt entgegengeführt werden sollte. Ohnehin konnte die Wahrheit, soweit sie auf natürlichem Wege erkannt worden war, und die göttlich geoffenbarte Wahrheit doch nicht in einem unauflöslichen Widerspruche mit einander stehen; eine gewisse Verwandtschaft, eine bestimmte Nothwendigkeit gegenseitiger Beziehung beider

Digitized by Google

Gebiete auf einander war gar nicht in Abrede zu stellen. Auch war nicht zu befürchten, daß in dem Bunde, welche die christliche Wissenschaft mit der früher heidnischen einging, das Christenthum selbst sich verflüchtigen möchte. Denn dieses stand neben der Wissenschaft in objectiver, über die menschlichen Schwächen und Leidenschaften erhabener Gestalt als *Kirche* da mit Einrichtungen, welche es unmöglich machten, daß die von Gott gegebene Wahrheit sich in menschlicher Weisheit verlieren konnte.

Unter solchen Verhältnissen und Einflüssen bildete sich die junge christliche Wissenschaft, und es ist ein Gesetz ihres Entwicklungsganges, daß sie nur schrittweise zur klaren Einsicht ihres eigenen Wesens sich erheben und nur Stufe für Stufe zu einer Spitze der Vollendung emporklimmen konnte, auf welcher sie einen vollen, deutlichen Ueberblick über Altes und Neues, über Irrthum und Wahrheit gewann. Entstanden aus dem Zusammenwirken des neuen christlichen Geistes und der aus dem Alterthum überlieferten Wissenschaft, mußten ihre ersten Lebensregungen noch das Muttermal dieses Ursprungs an sich tragen, oder ohne Bild gesprochen, die Läuterung und Umbildung der alten Wissenschaft im christlichen Sinne konnte nur in langsamen Uebergängen und nicht ohne Irrthümer mancherlei Art sich vollziehen.

Eines der schwierigsten Probleme, welches gleich im Beginn der christlichen Wissenschaft und ihres lösenden Wortes harrte, war die Untersuchung über das Wesen Gottes, über die Form und Gestalt seines innern Lebens. Im Gegensatze gegen das Heidenthum einfach die Einheit Gottes aussprechen, genügte natürlich nicht. Es knüpfte sich daran ganz von selbst die weitere Frage nach dem *innern Wesen und Leben* dieses Einen Gottes, und zwar im Unterschiede von der Welt und *ihrem* Wesen und *ihrem* Leben. Es handelte sich also darum, das Wesen Gottes in seiner ihm eigenen und ihm allein angemessenen Lebensentfaltung, in seiner Einheit und zugleich in der Fülle und Mannigfaltigkeit seiner innern Lebensformen zu erkennen, dabei jedoch um jeden Preis den Irrthum der alten Philosophie zu vermeiden, welche in der innern Lebensentwicklung des Unendlichen zugleich den Grund und die Ursache der Weltbildung suchte. Vielmehr kam es darauf an, sowohl Gott als die Welt, den Einen wie die Andere, in ihrem *eigenthümlichen* Lebenskreise scharf und bestimmt zu unterscheiden, ohne doch diesen Unterschied zur trennenden Kluft zwischen Beiden sich erweitern zu lassen. Es hat dem christlichen Denken unsägliche, von uns

Digitized by Google

kaum geahnte Mühe gekostet, sich hierüber klar zu werden und beide Lebenskreise in ihrem Unterschiede und in ihrem Zusammenhange zu erfassen. Es hielt eben außerordentlich schwer, auf dem Gebiete der Wissenschaft sich vollständig der Gewalt zu erwehren, welche die alte Philosophie mit ihrem Einflusse auf die Gemüther besaß, und die an sich so einfachen christlichen Lehren in ihrer ganzen Reinheit mit der in ihnen selbst liegenden Logik und Dialektik verstehen zu lernen. Das vollgültigste Zeugniß für die Größe dieser Schwierigkeiten legen die gnostischen Systeme ab, in welchen trotz ihrer äußerlich anscheinenden Mannigfaltigkeit immer nur das eine Thema variirt ist, wie die innere Wesensentfaltung Gottes auf einem bestimmten Punkte zur Weltbildung wird. Es war unmöglich, Gott als abstracte Einheit und ohne eigenes Leben und innere Bewegung zu denken; sowie man aber daran ging, das Wesen Gottes unter diesem Gesichtspunkte sich zur Erkenntniß zu bringen, und mit der innern Wesensentfaltung Ernst machte, gerieth man fast unwillkürlich auf die Abwege der alten Philosophie und verließ, indem man zwischen Gott, in der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit seines Lebens, und der Welt einen *substantiellen* Zusammenhang annahm, den Boden der geschichtlichen Offenbarung. Man konnte sich nun einmal nicht so leichten Kaufs von der Anschauung des Alterthums losreißen, welche das Verhältniß zwischen Gott und Welt als ein inneres und naturnothwendiges zu denken gewohnt war. Selbst die Apologeten, obwohl sie den Inhalt des christlichen Glaubens unvergleichlich treuer dargestellt haben, als die Gnostiker, vermochten dennoch nicht sofort den allein richtigen und dem Inhalt der christlichen Lehre einzig angemessenen Standpunkt zu erreichen. Es ist eine bekannte Sache, wie nahe auch bei ihnen die Lehre vom Ursprunge des Logos mit der Lehre vom Ursprunge der Welt verknüpft war.

Einen bedeutsamen Fortschritt zum Bessern machten die Gegner der Gnostiker mit ihrer tiefern und gründlichern Erkenntniß der *Schöpfungslehre*. Dadurch kam zuerst ein helleres Licht und ein genaueres Verständniß in die schwebenden Fragen. Eine ganz neue Kategorie wurde durch sie in diese Untersuchungen eingeführt. An die Stelle der Naturnothwendigkeit, unter deren Zwange aus der Ueberfülle des göttlichen Wesens die Welt entspringt, trat die *ethische* Kategorie des *allmächtigen Willens*, der schaffen *konnte*, aber nicht schaffen *mußte*, ohne daß in dem einen oder andern Falle dadurch die Majestät Gottes Einbuße erleidet. Allein in Folge davon machte sich das Bedürfniß,

Digitized by Google

den Kreis der innern Lebensentfaltung in Gott selbst und den Umfang der endlichen Lebensentwicklung innerhalb der Welt scharf und bestimmt zu erkennen, nur noch fühlbarer und evidenter. Erst wenn dieses gelungen und jeder der beiden Lebenskreise in seiner ganzen unterscheidenden Eigenthümlichkeit klar durchdacht war, konnte von einer unnatürlichen Vermischung Beider nicht ferner die Rede sein.

Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes trat nun entschieden in den Vordergrund der Untersuchung. Ihr sind von nun an die Bestrebungen der vorzüglichsten christlichen Denker gewidmet. Hier wäre es nun zunächst unumgänglich nöthig gewesen, den positiven Inhalt dieser Lehre, wie er in Schrift und Tradition vorlag, ganz rein und ohne jegliche Einmischung philosophischen Beiwerks zu erfassen und so für die wissenschaftliche Untersuchung den festen Boden und eine solide Grundlage zu schaffen, auf welcher man sein Lehrgebäude aufführen konnte. Vor Allem aber mußte man sich hüten, die innere Offenbarung des dreifaltigen Gottes wieder in eine voreilige Verbindung mit seiner äußern Offenbarung in der Welt zu bringen. Wie wenig jedoch diese unerläßlichen Vorbedingungen erfüllt worden seien, hat die gegenwärtige Darstellung nicht bloß an den nachgnostischen Häretikern (Artemoniten und Sabellianern), sondern auch an den bedeutendsten christlichen Denkern dieser Zeit, an Hippolytus, Tertullian und Origenes, nachgewiesen. Wenn sie auch von der Kirchenlehre ausgehen — durch ihre unter dem trübenden Einflusse der alten Philosophie entstandenen wissenschaftlichen Theorien haben sie demselben doch in Hauptpunkten eine seine Integrität verletzende Auslegung gegeben.

Dem gegenüber hat nun die römische Kirche das außerordentliche Verdienst, alle diese falschen, mehr oder weniger den Inhalt der Offenbarung beeinträchtigenden Auslegungen der Wissenschaft durch ihre authentische, aus dem Inhalt der Schrift und Ueberlieferung geschöpfte Interpretation beseitigt und den Glauben stets in seiner Reinheit und Vollständigkeit erhalten und wieder hergestellt zu haben. Noch mehr: gerade durch diese ihre Auslegung leistete sie auch der Wissenschaft die größten Dienste, indem sie das Object derselben klar und bestimmt umgrenzte, und wenn man bedenkt, wie seitdem der von der römischen Kirche ausgesprochene Glaube an die Dreifaltigkeit bis auf den heutigen Tag Gegenstand der eifrigsten Untersuchung geblieben ist, so muß die Bedeutung einleuchten, welche die Glaubensformen eines Kallistus und Dionysius für die Vergangenheit, die durch sie zur Erkenntniß der

Digitized by Google

Wahrheit zurückgeführt wurde, und für die Zukunft gehabt haben. Wahrhaft epochemachend ist aber die Lehrform des Dionysius. Sie bildet den Abschluß der frühern trinitarischen Streitigkeiten in der Kirche und ist später durch das Concil von Nicäa allgemein christlicher Glaube geworden.

Aus dem Gesagten erhellt indessen noch weiter, wie tiefeingreifend die Lehrform der römischen Kirche nicht bloß in den Gang der Dogmenbildung, sondern in den Entwicklungsgang der religiösen Ideen in der Menschheit überhaupt gewesen ist. Sie bezeichnet nämlich, um es kurz zu sagen, den Abschluß von Untersuchungen, welche von dem Augenblicke an, wo die alte Philosophie zuerst mit vollem Bewußtsein und mit der ganzen Wucht ihrer Dialectik sich gegen den Polytheismus der Volksreligion erhob, mit rastloser Anstrengung über das innere Wesen und Leben Gottes angestellt und fortgeführt waren, und welche dann, ohne in der alten Zeit ihre Erledigung gefunden zu haben, in die christliche Wissenschaft übergingen, bis sie im Dogma der Kirche ihr Ende und ihre befriedigende Lösung erhielten.

Die Philosophie bei den Griechen war von Anfang an aus einer tiefen Abneigung gegen den überlieferten Polytheismus hervorgegangen, und diese Abneigung steigerte sich in kurzer Zeit zur unbedingten Verwerfung desselben, namentlich in der eleatischen Schule. Der Gründer derselben, Xenophanes, kämpfte bereits mit den Waffen des bittersten Spottes gegen diese Verirrung, und kaum konnten die leidenschaftlichsten Gegner des Heidenthums unter den ersten christlichen Apologeten, ein Tatian oder Tertullian, sich härter und schneidender ausdrücken. Bald war in der Philosophie über die Unvernunft des Polytheismus nur eine Stimme. Heraklit, die Atomisten, Anaxagoras — sie Alle sprachen ein einhelliges Verwerfungsurtheil. Statt einer Vielheit von Göttern erkannte die Philosophie nun die Einheit des Absoluten an, was zuerst in der eleatischen Schule und hier namentlich von Parmenides geschah. Am genauesten erfaßte diesen Begriff, wesentlich auf derselben Grundlage wie die Eleaten, Anaxagoras, indem er das Absolute als intelligentes, geistiges, vom Stoffe durchaus verschiedenes Wesen bezeichnete. Allein auf dieser Stufe der Entwicklung entstand für die griechische Philosophie eine neue Frage der schwierigsten Art, mit deren Lösung sie zwar bis zu ihrem Untergange auf das Angelegentlichste beschäftigt blieb, deren wirkliche Lösung sie aber nicht zu erreichen vermochte. Diese Frage bezieht sich auf die Begriffsbestimmung des Absoluten, und der unheilbare

Digitized by Google

Gegensatz, in welchem man sich bei Beantwortung derselben entzweite, tritt sogleich in seiner schroffsten Gestalt in den Antithesen zwischen den Eleaten und Heraklit hervor. Der hier sich bildende Gegensatz ist für immer innerhalb der griechischen Philosophie die Grundform auch für die spätern Gegensätze in dieser Frage geblieben.

Die Eleaten faßten das Absolute als schlechthin einfaches, in sich vollendetes, durchaus gleichartiges, vollkommenes Wesen auf, ohne Bewegung, Werden und Mannigfaltigkeit der Lebensformen, und indem sie dieses Absolute von der Welt nicht trennten, vielmehr als die das Universum durchdringende und gestaltende Lebenskraft begriffen, mußte auch die Welt mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer Lebensformen sich in eine eben solche abstracte, bewegungslose Einheit verwandeln. Die Verschiedenheit unter den Dingen ist nur Schein und eine Täuschung der Sinne; das Denken fordert mit der Einheit Gottes auch die unterschiedslose Einheit der Welt. Die Grundlage dieser Dialectik war der Begriff des Seins, das als volle Wirklichkeit keiner Abnahme und keiner Steigerung fähig, sondern in ununterbrochener Gegenwart stets dasselbe ist. Als das Wesen in den einzelnen Dingen verleiht es auch diesen unveränderliche Gleichheit. Das eigene Wesen der Welt war damit vernichtet, die Welt mit Gott identificirt, ihre Endlichkeit und Unvollkommenheit in der göttlichen Unendlichkeit und Vollkommenheit aufgehoben.

Von dem geradezu entgegengesetzten Standpunkte ging Heraklit aus. Er begreift das Absolute als unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, als einen Strom, welcher sich mit ungeschwächter Kraft durch das Weltall ergießt, und auf- und niedersteigend die ganze Vielheit der endlichen Dinge mit ihren Unterschieden und Gegensätzen hervorbringt. Alle diese Gegensätze sind an sich im Wesen des Absoluten enthalten und gehen in ununterbrochener Folge aus seinem Schooße hervor. Die Grundlage dieser Dialectik bildet der Begriff des Werdens, der lebensvollen Fülle, der zwar auch auf ein Sein zurückweist, aber auf ein Sein, das noch nicht im vollen Sinne des Wortes ist, sondern erst durch eine innere Entwicklung seiner ganzen Wirklichkeit entgegengeführt wird, ohne dieselbe je vollständig zu besitzen. Denn käme das Werden je zu diesem Höhepunkte, so würde es als reines Sein aufhören, Werden zu sein; und umgekehrt, gelangte das Werden je zu einer Stufe der Unvollkommenheit, wo es geradezu Nichtsein würde, so wäre damit auch die Möglichkeit des Werdens aufgehoben. Zwischen beiden Gegensätzen liegt also das Wesen des Absoluten in der Mitte, und indem Beide stets auf einander einwirken,

Digitized by Google

Beide sich stets bekämpfen und befehden, erzeugen sie eben die Mannigfaltigkeit der in der Welt vorhandenen Gegensätze, und der Krieg, das feindliche Aufeinanderstoßen, die Bindung und Lösung dieser Gegensätze ist demnach der Vater des Alls. Offenbar ist hier das Wesen des Absoluten unter dem Gesichtspunkte einer unendlichen Potenz aufgefaßt, und so kann man sagen, daß von Heraklit das Wesen Gottes mit dem Wesen der Welt identificirt worden sei.

Beiden Gedankenreihen liegen ohne Zweifel vollkommen richtige Voraussetzungen zu Grunde. Sehen wir bei den Eleaten von der Welt ab, so wird man gegen ihre Begriffsbestimmung des Absoluten nicht viel einwenden können, und läßt man bei Heraklit das Theologische zur Seite, so wird man zugestehen müssen, daß das Wesen der Welt von ihm im Allgemeinen richtig begriffen sei. Aber gerade darin besteht nun auch für die alte Philosophie die unüberwindliche Schwierigkeit, beide Gedanken mit einander zu verbinden und neben der in sich vollkommenen Gottheit eine von ihr hervorgebrachte endliche und unvollkommene Welt zu begreifen, und über diese Schwierigkeit ist das gesammte Alterthum nicht hinausgekommen, weil seiner bloßen Naturphilosophie die geschichtliche Grundlage und die Kenntniß vom Ursprunge der Welt durch Schöpfung fehlte. Man war nicht einmal im Stande, diesen Begriff zu fassen, indem selbst ein Aristoteles das Werden aus Nichts für unmöglich erklärte.

So kehrt denn, trotz aller Fortschritte zum Bessern und ungeachtet aller tiefern Erkenntniß Gottes, in der griechischen Philosophie stets der alte Gegensatz zwischen Parmenides und Heraklit in neuer Gestalt wieder. Ist man geneigt, wie Plato, Gott unter der Kategorie der substantiellen Wesenheit zu fassen, so kommt man zwar zu einer innern Entwicklung Gottes, läuft aber Gefahr, das göttliche Wesen in die endlichen Dinge, seien dieß nun die Ideen und Begriffe oder die sinnlichen Erscheinungen, zu versenken; und erkennt man Gott als in sich vollkommenes, persönliches Wesen, wie Aristoteles, so löst sich die Welt von Gott ab und erhält im Stoffe eine von ihm unabhängige Grundlage in sich selbst. Stellen wir diese Gegensätze in ihrer Reinheit ohne die vermittelnden Gedanken wieder her, so kommen wir auf den Satz zurück: entweder ist Gott die Welt und das All — oder die Welt selbst ist Gott, wenigstens von Gott absolut getrennt und unabhängig, eine Form des Gegensatzes, die uns in der spätern Zeit bei den Stoikern und Epicureern begegnet.

Zum letzten Male hat sich der Neuplatonismus an die Lösung dieses

Digitized by Google

Problems gewagt, aber im Wesentlichen mit demselben Erfolge. Nach ihm ist Gott einerseits untheilbare, in sich selbst beharrende Einheit, also ohne innere Bewegung und Selbstentfaltung, andererseits strömt seine unendliche Wesensfülle über in die Welt, wird hier der Grund des Vielen und Mannigfaltigen und die Quelle eines endlichen, unvollkommenen, in sich getheilten und gespaltenen Seins. Dualismus und Pantheismus, diese unversöhnbaren Widersprüche, gehen hier in scheinbarer Eintracht Hand in Hand.

In dieser Gestalt kam die Frage an die christliche Wissenschaft und fand hier innerhalb der Kirche ihre Lösung. Aber ehe es dazu kam, erzeugte sie mannigfache Häresien, den Gnosticismus und die verschiedenen Formen der monarchianischen Irrlehre, bis sie endlich spruchreif wurde, und der ursprüngliche Glaube der Kirche, nachdem er alle Stufen der Entwicklung durchlaufen hatte, in der Form des Dogmas, der begriffsmäßigen Bestimmung und Formulirung des Offenbarungsinhaltes, daraus emporstieg. Die römische Kirche, und in ihr neben Kallistus hauptsächlich Dionysius, hat das Verdienst, diese Begriffsbestimmung und Formulirung vollzogen und damit einen Entwicklungsproceß zu Ende geführt zu haben, welchen die Wissenschaft in heidnischer und christlicher Zeit nicht zu bemeistern vermocht hatte. Sie gab mit ihrem Dogma der Wissenschaft einen neuen Impuls und pflanzte ihr eine frische Triebkraft ein; sie eröffnete der Untersuchung und dem Nachdenken ein neues, weites Feld, das bis auf den heutigen Tag den ernstesten Forschern immer neue Anregung, immer neuen Stoff zum Denken und immer neue lohnende Ausbeute gewährt.

23. Paul von Samosata.

Kaum war die Controverse zwischen dem römischen und alexandrinischen Dionysius durch die friedlichen und versöhnlichen Erklärungen des Letztern beigelegt, so entstand über dieselbe Frage, über den Begriff der Monarchie Gottes, sofort ein neuer, weit gefährlicherer Streit in Antiochien. Angeregt war derselbe durch den unwürdigen, ganz weltlich gesinnten, eiteln und sittenlosen Bischof dieser Stadt, Paul von Samosata [1], den Nachfolger des Demetrian. Nach Eusebius erlangte er

[1] S. die Sittenschilderung, welche die Bischöfe in ihrem Synodalschreiben von Paul v. Samosata entwerfen, bei Eus. h. e. VII. 30.

Digitized by Google

das Bisthum bald nachdem Dionysius Bischof von Rom geworden war, also bald nach dem Jahre 259 (Eus. h. e. VII. 27). Die Zeit, wann der Streit zum Ausbruche kam, ergibt sich aus den Bemerkungen des Eusebius über die Theilnahme des alexandrinischen Dionysius an den dadurch veranlaßten Synodalverhandlungen. Eusebius erzählt (a. a. O.), daß auch Dionysius zur (ersten) Synode gegen Paul von Samosata berufen worden, daß er aber auf dieser, sich mit Alter und Gebrechlichkeit entschuldigend, nicht erschienen sei, sondern schriftlich sein Gutachten über die Lehre des Paul abgegeben habe. Um dieselbe Zeit nun, wo diese erste Synode in der Sache des Paul abgehalten wurde, sei er gestorben, und zwar im zwölften Jahre der Regierung des Kaisers Gallienus, d. h. im J. 262. Da nun die Differenz des römischen und alexandrinischen Dionysius in die Zeit von 259—262, ungefähr in das Jahr 260 fällt, so muß der neue Streit in Antiochien gleich nachher, im J. 261 oder spätestens Anfangs 262 entstanden sein, und da es sich in beiden Fällen wesentlich um dieselbe Sache, um den Begriff der Einheit Gottes, handelte, so darf man mit Recht vermuthen, daß der neue Streit nicht ohne ursächlichen Zusammenhang mit dem frühern sei. Durch eine unbefangene Erwägung aller Umstände wird diese Vermuthung bestätigt.

Bemerken wir zunächst, welche Männer in diesem Streit Partei gegen Paul von Samosata ergriffen haben, und welches die kirchliche und theologische Stellung derselben war. Auf diesem Wege werden wir uns zuerst über den bisher unbeachtet gebliebenen Zusammenhang dieser fast gleichzeitigen theologischen Kämpfe orientiren. Aus dem Verzeichniß derselben bei Eusebius (h. e. VII. 28. 30) heben wir vor Allem diejenigen hervor, deren theologische Richtung sofort in die Augen springt. Es sind dieß Firmilian von Cäsarea in Kappadocien, die beiden Brüder Gregor und Athenodorus in Pontus und Theoteknus von Cäsarea in Palästina. Sie sind neben dem zur ersten Synode berufenen Dionysius von Alexandrien die hervorragendsten Gegner des Paul von Samosata, Männer von dem höchsten Ansehen und Gewicht, und was für uns die Hauptsache ist, sämmtlich Freunde oder Schüler des Origenes. Diesen Origenisten wird auch Maximus von Bostra, dessen mit besonderer Auszeichnung gedacht wird, beizuzählen sein, schon wegen der hohen Achtung, welche Origenes in Bostra genoß, da er Beryllus, den frühern Bischof dieser Stadt, von einer Irrlehre bekehrt hatte, die jedenfalls in ihrem monarchianischen Grundgedanken mit der des Paul

Digitized by Google

von Samosata verwandt war. Auch Hymenäus von Jerusalem wird zu den Origenisten gehören, einmal schon des allgemeinen Einflusses wegen, den die Schule des Origenes zu Cäsarea in diesen Gegenden besaß, sodann wegen der vorzüglichen Verehrung, welche die Kirche von Jerusalem bereits früher unter ihrem Bischof Alexander dem Origenes erwiesen hatte. Somit bleiben von den Bischöfen, welche an der ersten Synode Theil genommen hatten, nur Helenus von Tarsus und Nikomas von Ikonium, von den Bischöfen der letzten Synode außerdem noch Theophilus und Proklus übrig, deren theologischer Standpunkt sich nicht sicher bestimmen läßt, die aber wohl im Allgemeinen mit den früher Genannten in Gesinnung und Anschauungsweise übereinstimmten. Demnach sind es vorzugsweise Origenisten, welche in den Kampf gegen Paul von Samosata eintraten, und sie müssen dazu wohl besonders durch den Umstand gereizt worden sein, daß sich die Spitze der Lehre des antiochenischen Bischofs gegen ihre Lehre von Gott und den göttlichen Personen kehrte. Allbekannte historische Thatsachen sind damit vollkommen im Einklang, indem von Paul von Samosata im Gegensatz gegen die als tritheistisch verrufene Hypostasenlehre der Alexandriner und Origenisten die strengste Lehre von der Einheit Gottes ohne jeden Unterschied der Personen aufgestellt worden ist.

Der erste Anlaß zum Streite wird darum wohl in der Verurtheilung zu suchen sein, welche die gesammte alexandrinische Theologie als Tritheismus von Rom aus so eben durch das Schreiben des Papstes erfahren hatte. Der eitle Paul, Bischof und Vertreter einer Kirche, welche nach seiner Meinung mit Rom und Alexandrien an Ansehen sich messen konnte, glaubte in dieser Streitfrage ebenfalls seine Stimme erheben und sein Votum gegen die Alexandriner und Origenisten abgeben zu müssen. Er that es mit einer feierlichen Verwerfung des Tritheismus und einem entschiedenen Bekenntniß der Monarchie Gottes. Daher der Eifer, welchen insbesondere die Origenisten gegen ihn und seine Lehre bekundeten.

Paul von Samosata ging also von streng monarchianischen Grundsätzen aus. Man könnte daher meinen, daß er gegen Alexandrien mit Rom in dieser Sache gemeinschaftlich gehandelt habe. Sein Verhältniß zur römischen Kirche und zu der Lehrentscheidung des Papstes ist deßhalb von größter Wichtigkeit. Aber auch dieses war ein feindseliges, was durch alle Zeugnisse, welche wir über seine Lehre besitzen, außer Zweifel gesetzt wird. Sie treffen nämlich sämmtlich darin zusammen, daß Paul von

Digitized by Google

Samosata die Häresie des Artemon, jenes römischen Monarchianers aus der Zeit der Päpste Victor und Zephyrinus, also den Monarchianismus in seiner strengsten und abstractesten Gestalt erneuert habe. Dieß sagen die Bischöfe in ihrem Synodalschreiben (bei Eus. h. e. VII. 30); dasselbe sagt Eusebius in seinem eigenen Namen (h. e. V. 28) und später Epiphanius (haer. 65, 1). Solche Bemerkungen haben allerdings oft den Sinn einer oberflächlichen und flüchtigen Analogie, welche zwischen einer frühern und spätern Irrlehre zuerst in die Augen fällt, und sind darum stets mit großer Vorsicht zu behandeln, indem man nicht sofort aus einer dogmatischen Analogie auf einen historischen und genetischen Zusammenhang schließen darf. Aber in unserem Falle sind diese Zeugnisse viel zu verbürgt und bestimmt, als daß man sie anders als in dem Sinne eines dogmatischen und historischen Zusammenhanges auffassen dürfte. Damit haben wir die zweite für die Darstellung der so schwierigen Lehre des Antiocheners entscheidende Thatsache: er erklärte sich nicht bloß gegen Alexandrien, sondern warf auch der römischen Kirche und ihrem Bischof Dionysius den Fehdehandschuh hin. Dieser letzte Punkt erheischt indeß noch eine genauere Erörterung, indem wir zu zeigen gedenken, daß Paul die Lehre der römischen Kirche nicht unbedingt verwarf, sondern daß er, auf Artemon zurückgehend und mit diesem annehmend, es habe seit Zephyrinus und Kallistus die frühere Lehre der römischen Kirche von der Einheit Gottes später eine durchgreifende Aenderung erlitten, in der Lehre der Artemoniten die, wie diese selbst behauptet hatten, ächte Lehre der altrömischen Kirche wiederherstellen wollte. Er sagte sich von Dionysius und dem herrschenden Glauben der römischen Kirche los, um zu den Artemoniten und ihrer angeblich altrömischen Tradition zurückzukehren, die er als unverfälschte Wahrheit gegen den Papst geltend machte.

1. Schon aus dem Umstande, daß überall und zwar bereits in den ältesten Quellen, wie in dem Synodalschreiben der Bischöfe bei Eusebius, gar kein wesentlicher Unterschied zwischen der Lehre Pauls und der Artemoniten gemacht wird, geht hervor, daß beide Lehrformen in den Hauptpunkten gleichlautend gewesen sein müssen. Von der höchsten Wichtigkeit aber ist die weitere, in demselben Schreiben berichtete Thatsache, daß Paul selbst der verabscheuungswürdigen Irrlehre des Artemas (oder Artemon) sich gerühmt, daß er mit ihr sich gebrüstet habe [1]. Auf der letzten

[1] Eus. h. e. VII. 30: ἐμπομπεύοντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τῇ Ἀρτεμᾶ.

Digitized by Google

Synode entlarvt, machte er aus seinem Verhältniß zu den Artemoniten nicht länger Hehl; hatte er anfangs faktisch ihre Irrlehre dem Inhalte nach wieder hergestellt, so nannte er nun auch ihren Urheber, auf den er sich als eine Auctorität berief, durch welche die Wahrheit der Lehre verbürgt werden sollte. „Er brüstete sich mit ihm," d. h. er betrachtete ihn als einen Zeugen und Vertreter des alten und wahren, später von der römischen Kirche aufgegebenen und geächteten Glaubens an die absolute Einheit Gottes, und indem er auf die von diesem und seinen Gesinnungsgenossen in Rom hervorgerufene Bewegung zurückgriff, glaubte er den abgerissenen Faden der alten und reinen Tradition wieder in die Hand zu bekommen.

2. Daß dieß seine Absicht war, erhellt sofort aus den weitern Mittheilungen des Synodalschreibens über die Art seines Auftretens. Es heißt in dieser Beziehung von ihm, er habe die Lieder zu Ehren unsers Herrn Jesu Christi abgeschafft, da sie neuern Ursprungs und von Männern neuerer Zeit gedichtet seien [1], d. h. so weit sein Einfluß reichte, suchte er in Stadt und Land die herrschende Lehre von der Gottheit Christi dadurch zu verdrängen, daß er die dem Preise der Gottheit des Erlösers gewidmeten Hymnen aus dem kirchlichen Gebrauch verbannte und andere von ihm zu seiner eigenen Verherrlichung gedichtete Lieder dafür substituirte. Alles das geschah, weil er einer Neuerung ein Ende machen und den alten, reinen Glauben wiederherstellen wollte. Gerade dieser Punkt war es, von welchem auch, wie wir oben (S. 84) gehört haben, die Opposition der Artemoniten gegen Papst Zephyrinus ausging, den sie der Neuerung und des Verraths an der Lehre der Apostel und frühern Bischöfe Roms beschuldigten. Sie warfen ihm vor, daß er zuerst den Glauben an die Gottheit Christi aufgebracht habe, und dasselbe wird auch von Paul von Samosata als die angebliche Neuerung bezeichnet, die er nicht ferner dulden werde. So kann über seine Meinung, wann in der Kirche diese Neuerung, dieser Glaube an die Gottheit Christi aufgekommen sei, kein Zweifel sein. Er theilte mit den Artemoniten die Ansicht, daß dieselbe von Zephyrinus herrühre, und daß seitdem die römischen Bischöfe auf derselben Bahn des Irrthums fortgewandelt seien, weßhalb man zur alten, von den Artemoniten bezeugten Lehre zurückkehren und die Gottheit Jesu aufgeben müsse.

[1] Eus. l. c.: *ψαλμοὺς τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας, ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα.*

Digitized by Google

Auf diese Weise glaubte er den altkirchlichen Begriff der Einheit Gottes wiedergefunden zu haben.

Damit erhalten wir einen wichtigen Fingerzeig, um über den Ausgangspunkt der Lehre Pauls in's Klare zu kommen. Indem er die Sache der Artemoniten und ihre Polemik gegen die römische Kirche zu der seinigen machte, trat er selbst gegen diese Kirche feindselig auf und der in ihr seit Zephyrinus herrschenden Lehre entgegen. Anlaß dazu bot ihm die Controverse zwischen der römischen und alexandrinischen Kirche; denn gerade hier war jene Lehre, welche nach dem Vorgeben der Artemoniten der frühern Ueberlieferung der römischen Kirche Hohn sprach, von neuem sanktionirt und hatte den vollen Sieg davongetragen. Paul machte sich sofort zum Anwalt und Vertreter der alten, noch von den Artemoniten constatirten Lehre und wandte sich sowohl gegen Rom, wie gegen Alexandrien. So begann der Streit.

3. Wie wir oben (S. 347) von Novatian gehört haben, bestand der vorzüglichste Einwand der Artemoniten gegen die römische Kirchenlehre von der Gottheit Christi in dem Bedenken, daß dadurch dem Ditheismus, dem Glauben an Vater und Sohn als zwei Götter, Thür und Thor geöffnet werde. Stellte sich nun Paul von Samosata ganz auf den artemonitischen Standpunkt, so wird auch er dieß als Hauptgrund gegen die Gottheit Christi vorgebracht haben, und wirklich wird ihm eine solche Einwendung in einem Symbolum zugeschrieben, welches mehrere Bischöfe der letzten gegen ihn (269) gehaltenen Synode ihm vor seiner Absetzung mit der Aufforderung übersendeten, sich über die Annahme desselben näher zu erklären [1].

Dieses von dem Jesuiten Franz Turrianus zuerst aufgefundene Symbolum wird nun zwar bis auf die neueste Zeit von den meisten Gelehrten für unächt gehalten [2], in Wahrheit jedoch findet sich in demselben nichts, was mit Erfolg gegen die Aechtheit desselben geltend gemacht werden könnte. Dorners Bedenken sind bereits von Kuhn genügend widerlegt [3]; wir fügen hinzu, daß es nichts enthalte, was Spuren einer spätern Zeit, etwa des arianischen oder nestorianischen Streites verriethe. Es verläugnet vielmehr in nichts seinen origenistischen Ursprung,

---

[1] Das Symbolum am besten bei Hahn, Biblioth. der Symb. S. 91 ff.

[2] Hefele, Conciliengesch. I. 112. Anm. 2.

[3] Dorner, Lehre von der Person Christi I. 767. Anm. 38. Kuhn, Dogm. II. 97. Anm. 1.

Digitized by Google

und es muß auch der origenistische Lehrtypus in ihm vorherrschen, wenn die oben (S. 454 f.) gemachten Bemerkungen über die theologische Stellung der bedeutendsten Gegner des Paul von Samosata richtig sind. Was über das Wesen Gottes an sich (des Vaters), sowie über das Wesen des Sohnes in dieser Urkunde vorkommt, ist ganz der Lehre des Origenes conform. Die daran sich knüpfende Aeußerung, der Glaube an die Gottheit des Sohnes ziehe nicht den Ditheismus nach sich, paßt ganz vortrefflich in die Verhandlungen über die monarchianische Frage. Weiter ist es gut origenistisch, was über den Sohn als Vollstrecker des göttlichen Willens gelehrt wird, sowie es eine gegen Paul von Samosata ganz treffende und im Geiste des origenistischen Systems gehaltene Bemerkung ist, wenn es vom Sohne heißt, er sei nicht *ἐπιστήμη ἀνυπόστατος*, sondern der Vater habe ihn gezeugt *ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν ἐνυπόστατον, ἐνεργοῦντα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*. In gleicher Weise verhält es sich auch mit der Christologie des Symbolums, mit dem Satze: der Sohn, der beim Vater (*παρὰ τῷ πατρὶ*) ist, als Gott und Herr alles Geschaffenen, sei von diesem aus dem Himmel herabgesendet, sei Fleisch und Mensch geworden. Hier findet sich nun die einzige Stelle, in welcher allenfalls eine Beziehung auf den nestorianischen Streit vermuthet werden könnte, nämlich der Ausspruch: der aus der Jungfrau geborene Leib sei ohne Verwandlung mit der Gottheit geeint und vergöttlicht [1]. Allein selbst dieß ist nur scheinbar. Der ganze Lehrsatz: der aus der Jungfrau geborene Leib, welcher die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in sich faßte, ist mit der Gottheit ohne Verwandlung geeinigt und vergöttlicht (d. h. Leib Gottes geworden, ohne aufzuhören, menschlicher Leib zu sein), stimmt völlig mit der Ausdrucksweise der alten Kirche überein, z. B. bei Kallistus [2] und Papst Felix I., dessen Aussprüche gegen Paul von Samosata, die nachher auf dem Concil von Ephesus gegen Nestorius Verwendung fanden, wir später anführen werden.

Diesem Glaubensbekenntnisse, welches wir dem Gesagten zufolge als eine authentische und bei dem Mangel an gleichzeitigen Urkunden für die Lehre des Paul von Samosata als eine äußerst werthvolle Quelle benützen, entnehmen wir nun zunächst die Thatsache, daß die Synode gegen den Einwand, als ob der Glaube an die Gottheit Christi den

[1] *Τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποίηται.*

[2] Phil. p. 289: *ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ.*

Digitized by Google

Ditheismus begründe, sich mit großem Nachdruck erklärt hat. Die Bischöfe sagten: wer dieser Lehre (von der Gottheit des Vaters wie des Sohnes) widerstreitet und nicht glauben und bekennen will, der Sohn Gottes sei Gott vor Gründung der Welt, unter dem Vorgeben, daß zwei Götter gelehrt würden, wenn der Sohn Gottes als Gott gepredigt werde, von dem erachten wir, daß er außerhalb des kirchlichen Lehrbegriffs stehe, und sämmtliche katholische Kirchen stimmen hierin mit uns überein [1]. Diese Bemerkung geht offenbar auf Paul von Samosata, und nach ihr müssen wir ihm die Behauptung zuschreiben, daß der Glaube an die Gottheit Christi Ditheismus sei. Scheu vor Ditheismus wird demnach die stärkste Triebfeder zu seiner Irrlehre gewesen sein. Dasselbe war der Fall bei den Artemoniten in Rom. Sie führten dieselbe Sprache, hegten dieselben Bedenken, und da Paul überhaupt sich ihnen anschloß, so wird er auch seine Behauptung von einem Ditheismus in der Lehre von Gott direct gegen die römische Kirche gerichtet haben.

4. Auf eine Polemik des Paul von Samosata gegen Rom deutet ferner die Schlußbemerkung des Symbolums hin. Hier heißt es: unter Pneuma sei nach den Aposteln Paulus (2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 4, 4 u. 9) und Petrus (1 Petr. 1, 10 ff.) der Herr, d. h. der Sohn zu verstehen. Unwillkürlich erinnern wir uns hier an den Lehrtypus der römischen Kirche bis auf Kallistus, in welchem, wie wir wissen, dieselbe Ausdrucksweise vorherrschend war. Gerade hier hatte Pneuma vorwiegend zur Bezeichnung der Gottheit des Sohnes gedient; gerade hier hatte dieser Sprachgebrauch Anlaß zur Häresie der Artemoniten und zu ihrer Meinung gegeben, daß sie Vertreter der altrömischen Kirchenlehre gegen Zephyrinus seien [2]. Die Bischöfe zu Antiochien halten es für nöthig, über den Sinn dieses Ausdrucks Aufschluß zu geben und eine Erklärung darüber von Paul von Samosata zu verlangen. Liegt darin nicht, daß dieser sich in einem andern, im artemonitischen Sinne nämlich desselben bediente, und daß er diesen Sinn als den altkirchlichen, als den allein ächten und wahren ansah? In einer Zeit, wo der Ausdruck Logos längst herrschend geworden war und den andern (Pneuma) verdrängt

---

[1] Hahn, a. a. O. S. 92: ὃς δ' ἂν ἀντιμάχεται, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν, φάσκων δύο θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς κηρύσσηται, τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν.

[2] S. oben S. 86 f.

Digitized by Google

hatte, wird man kaum anders urtheilen können. Dann aber haben wir die Thatsache, daß Paul im Gegensatze zur damaligen Ausdrucksweise der römischen Kirche die veraltete Bezeichnung der höhern Würde Christi mit Pneuma im Sinne der Artemoniten wieder aufgegriffen und erneuert habe.

5. Nach den Zeugnissen, welche wir einer so wichtigen Urkunde, wie das eben besprochene Symbolum, für die Thatsache entlehnt haben, daß Paul der Kirche und speciell der römischen Kirche den Vorwurf des Ditheismus gemacht habe, bedarf es solcher zur Bestätigung unserer Behauptung kaum noch weiter. Dennoch können wir uns, um den wahren Ausgangspunkt dieser Häresie in's rechte Licht zu stellen und den Schlüssel zu ihrem richtigen Verständniß aufzufinden, nicht versagen, auch noch das Zeugniß des Epiphanius anzuführen. Indem er gegen Paul die Kirchenlehre vertheidigt, bemüht er sich wiederholt, den Vorwurf des Ditheismus zu widerlegen, und zwar so eifrig und angelegentlich, daß daraus unverkennbar ersichtlich ist, er kämpfe gegen ein Vorurtheil, welches für Paul der Hauptbeweggrund zum Abfall von der Kirche gewesen war [1].

Demnach steht in Bezug auf den Ursprung und Grundcharakter der Lehre des Paul von Samosata fest, daß er den Glauben an die Gottheit des Sohnes für Ditheismus gehalten, daß er, um diesem Ditheismus zu entgehen, sich ganz auf den frühern Standpunkt der Artemoniten zurückgezogen, daß er wie sie in der römischen Kirche eine doppelte Phase der Lehrentwicklung unterschieden habe, eine ältere bis auf Zephyrinus, in welcher die ursprüngliche Tradition der Apostel treu bewahrt worden war, und eine spätere von Zephyrinus bis auf Dionysius, in welcher durch das Dogma von der Gottheit des Sohnes der Ditheismus eingeschwärzt worden sei. Er wollte deßhalb zur Lehre der Artemoniten, d. h. zur ursprünglichen Tradition zurückkehren und Alles aus der kirchlichen Uebung ausgemerzt wissen, was irgendwie an die Gottheit Christi erinnerte. Dieser sein Eifer wurde entflammt durch den Sieg, welchen gerade damals Rom über Alexandrien davon getragen hatte. Durch die Erörterungen zwischen dem römischen und alexandri-

---

[1] Epiph. haer. 65, 3: *καὶ γὰρ τῷ ὄντι καὶ αὐτοὶ οὐ δύο φαμὲν εἶναι θεοὺς οὐδὲ θεότητας, ἀλλὰ μίαν θεότητα.* C. 8: *οὐ δύο τοίνυν θεοί* und wiederholt in demselben Kap. Man sieht, daß die Erörterung über den Ditheismus einer der wichtigsten Streitpunkte zwischen Paul und der Kirche war.

Digitized by Google

nischen Dionysius war die monarchianische Streitfrage nicht nur neu angeregt worden, was allein schon für den eiteln Paul hingereicht hätte, sich einzumischen, sondern sie hatte auch eine Wendung genommen, welche nach seiner Meinung dem wahren Glauben äußerst gefährlich war. Darum erhob er sich sofort, als eben der Streit zwischen Rom und Alexandrien sein Ende erreichte, um für die nach seiner Meinung verletzte Wahrheit einzustehen. Ob dabei auch äußere Rücksichten ihn bestimmten, ob er durch seine antitrinitarischen Ansichten seiner Fürstin und Gönnerin Zenobia, welche jüdisch, also antitrinitarisch gesinnt war, habe gefallen wollen [1], ist von untergeordneter Bedeutung und mag dahingestellt bleiben. Immerhin ist es denkbar, daß in die kirchliche Opposition gegen Rom schon damals sich ein guter Theil von politischer Opposition eingemischt habe. Hat sich doch nachher Kaiser Aurelian in auffallender Weise des durch die letzte antiochenische Synode eingesetzten kirchlich gesinnten Bischofs Domnus gegen Paul von Samosata angenommen, auf dessen Weigerung, den bischöflichen Palast zu räumen, er entschied, derjenige solle die bischöfliche Wohnung in Antiochien besitzen, mit welchem die italischen Bischöfe und der römische Stuhl in Verbindung ständen (Eus. h. e. VII. 30).

Die Spitze seiner Opposition war also zunächst gegen Rom gekehrt. Wenn er diese Kirche des Ditheismus beschuldigte, weil sie die volle Gleichheit des Vaters und des Sohnes lehrte und dennoch einen persönlichen Unterschied zwischen Beiden annahm, so wird er weiter gegen sie argumentirt haben, daß eigentlich ihre Unterscheidung von Vater und Sohn ganz unberechtigt sei und sie in Wahrheit patripassianisch denke. Wollte er nun hiegegen die Einheitslehre der Artemoniten rehabilitiren, so mußte er ferner auch gegen die alexandrinische Kirche, welcher soeben noch der Papst selbst Tritheismus vorgeworfen hatte, und in der orientalischen Kirche gegen alle diejenigen Bischöfe sich erklären, welche in ihr Anhänger des Origenes waren. So begreifen wir, daß gerade die bedeutendsten Freunde und Schüler dieses Mannes, Dionysius von Alexandrien und Firmilian von Cäsarea an der Spitze, am eifrigsten ihm entgegengewirkt haben. Des Ditheismus, resp. des Tritheismus von ihm angeklagt, hatten sie ein lebhaftes Interesse, nicht nur diese Anklage von sich abzuwälzen, sondern auch die eigene häretische Gesinnung ihres Gegners zu enthüllen.

[1] Wie Theodoret (haer. fab. II. 8) meint.

Digitized by Google

Damit haben wir uns den Weg gebahnt zum Verständniß einer andern, äußerst schwierig zu erklärenden Thatsache, welche uns in der Geschichte dieser Streitigkeiten begegnet. Die letzte gegen Paul zu Antiochien gehaltene Synode hat bekanntlich den Ausdruck Homousios als ungeeignet zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater verworfen, und obwohl in neuerer Zeit an der Richtigkeit dieses Faktums, das zuerst in den Acten der semiarianischen Synode von Ancyra im J. 358 berichtet wird, Zweifel erhoben worden ist, so muß dagegen nach den neuesten Untersuchungen das Faktum selbst zugegeben werden [1]. Und in der That, wenn Männer wie Athanasius, Basilius, Hilarius das Faktum einfach einräumen und nur zu erklären suchen, wie man zu diesem Verwerfungsurtheile gekommen sei — statt es als eine von Häretikern ausgegangene Verleumdung der Kirche einfach in Abrede zu stellen: so ist das Beweis genug, daß es sich um etwas ganz Unläugbares handelte, und daß es gar keine Anhaltspunkte gegeben habe, die Angabe zu bestreiten. Sagt man, um das Zeugniß des Athanasius zu schwächen, derselbe habe sich vergebens die Acten der antiocheniſchen Synode zu verschaffen gesucht [2], so ist daraus nicht zu folgern, daß er über die Sache selbst ununterrichtet gewesen sei und nur den Semiarianern nachgesprochen habe; vielmehr muß man aus dem Umstande, daß er gar keinen Versuch macht, die Thatsache zu läugnen, schließen, daß sie ihm hinlänglich bekannt war, und daß er die Acten der Synode nur deßhalb nachsuchte, um Aufschluß über die Gründe der Verwerfung zu erhalten. Zum Ueberfluß aber sagt Basilius ausdrücklich [3], daß wirklich (τῷ ὄντι) das Homousios von jener Synode reprobirt worden, daß es also Thatsache, nicht bloßes Vorgeben der Häretiker sei.

In dieser Thatsache selbst liegt nun schon eine große Schwierigkeit. Derselbe Ausdruck, welcher eben erst durch Papst Dionysius feierlich sanktionirt und von Dionysius von Alexandrien ebenso feierlich anerkannt worden war, der bald darauf durch das erste allgemeine Concil als dogmatisch verbindlich für die ganze Kirche promulgirt werden sollte, dieser Ausdruck ist auf der Synode von Antiochien im J. 269 von namhaften Bischöfen verworfen. Zu dieser Schwierigkeit gesellt sich noch die zweite, daß die alten Zeugen dieser Thatsache, Athanasius und Basilius einer-

[1] S. darüber Frohschammer in der Tüb. Quartalschr. 1850. S. 3 ff.
[2] Athan. de syn. c. 43.
[3] Ep. 51. p. 145.

Digitized by Google

seits, Hilarius andererseits, in der Angabe der Gründe einander schnurstracks widersprechen. Während nämlich die erst Genannten behaupten, das Homousios sei verworfen, weil es die unkirchliche Vorstellung einer Theilung (μερισμὸς), also Ditheismus in sich schließe, sagt dagegen Hilarius, die Verwerfung sei geschehen, weil das Homousios den Patripassianismus, also das Gegentheil des Ditheismus in sich berge. Die Größe dieser Schwierigkeit liegt auf der Hand, und kein Versuch ist uns bekannt, der sie befriedigend gelöst habe. Halten wir aber fest, was wir soeben über den Ausgangspunkt der Häresie des Paul von Samosata und über die Kirchen, gegen welche seine Anklagen gerichtet waren, aus den Quellen geschöpft haben, so wird sich die ganze Schwierigkeit auf die einfachste und leichteste Weise heben. Um volle Klarheit zu gewinnen, wollen wir die Zeugnisse des Athanasius, Basilius und Hilarius einzeln durchgehen.

1. Athanasius (de syn. c. 41—45).

Nach Athanasius beanstandeten die Semiarianer den Ausdruck Homousios deßwegen, weil mit demselben sinnliche Vorstellungen auf den Logos und seinen Ursprung übertragen würden. Sie sagten, was Menschen erzeugen, ist gleichen Wesens; also, nennt man auch den Sohn Gottes homousios, so ist zu besorgen, daß er dann gleichfalls wie ein menschliches Erzeugniß angesehen werde. Den Sinn dieser Worte lernen wir aus der Erwiederung des Athanasius auf dieses Bedenken kennen. So etwas, entgegnete er, ist gar nicht zu befürchten und die Schwierigkeit leicht zu lösen. Der Sohn ist ja Logos und Weisheit des Vaters, und aus dieser seiner geistigen Beschaffenheit ergibt sich von selbst, daß seine Erzeugung aus dem Vater ohne die sinnliche Vorstellung von einem Leiden, d. h. von einer Theilung und Ausscheidung gedacht werden müsse [1]. Nach der Meinung der Semiarianer schloß also das Homousios die verpönte Bedeutung eines μερισμὸς in sich. Dieses Bedenken indessen war nicht neu; wir haben oben (S. 308) eine Stelle aus Origenes angeführt, welche beweist, daß dieser ganz derselben Ansicht war, und seine Schüler theilten sie gewiß mit ihm. Wie sehr und wie lange Dionysius von Alexandrien sich gegen das Homousios gesträubt habe, ist oben gezeigt worden. Endlich bequemte er sich dazu auf das Drängen

[1] C. 41: ἐξ ὧν τὸ ἀπαθὲς καὶ τὸ ἀμέριστον τῆς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννήσεως γνωρίζεται.

Digitized by Google

Roms und ließ seinen Widerwillen fahren. Gerade dieser auffallende Umstand erweckte die Opposition des Paul von Samosata, und nichts ist natürlicher, als daß er seinen Gegnern auf der Synode, um sie entweder mit Rom oder mit ihrer eigenen Lehre in Widerspruch zu bringen, mit der Frage zusetzte: wie sie von dem Homousios dächten, und ob sie es für zulässig in der Kirche hielten? Als guten Origenisten blieb ihnen keine andere Ausrede übrig, als zu gestehen, daß der fragliche Ausdruck wirklich eine sinnliche, und zwar die ditheistische Bedeutung einer Theilung habe, und sie erklärten oder gaben vielmehr dem Paul Recht, daß der Sohn dem Vater nicht wesensgleich sei [1].

Daß dieß der wirkliche Verlauf war, wird aus den weitern Bemerkungen des Athanasius evident. Vor Allem gibt er die Thatsache der Verwerfung des Homousios vollkommen zu. Dadurch gerathe allerdings das antiochenische Concil in einen Widerspruch gegen das nicänische; dennoch weist er jede gewaltsame Lösung desselben von der Hand. Er führt mehrere solcher Lösungen an und zeigt ihre Nichtigkeit; der nächste Ausweg jedoch, die von den Semiarianern behauptete Verwerfung des Homousios wenigstens zweifelhaft zu machen, weil man einem von Vorurtheilen gegen diesen Ausdruck eingenommenen Gegner nicht jedes Wort glauben dürfe, kommt ihm nicht einmal in den Sinn, ein sicherer Beweis, daß ihm auch unabhängig von den Semiarianern die Thatsache der Verwerfung fest stand.

In Wahrheit aber, fährt Athanasius c. 45 fort, ist der Widerspruch nur scheinbar und an sich gar nicht vorhanden. Jedes der beiden Concilien hat Recht, und jedes von ihnen hat mit Rücksicht auf den ihm vorliegenden Fall eine dem Glauben gemäße Entscheidung getroffen. Nicht Alles, was wie ein Widerspruch aussieht, ist auch wirklich ein solcher, was Athanasius beispielsweise an den scheinbar sich widersprechenden Aeußerungen des hl. Paulus über das mosaische Gesetz sehr gut erläutert. So haben auch beide Synoden über ein und dasselbe Wort verschieden sich ausgesprochen; wenn man aber den Sinn ihrer Erklärungen beachtet, wird man sich überzeugen, daß kein Widerspruch vorhanden ist. Und nun gibt Athanasius Rechenschaft über die Gründe, aus welchen die zu Antiochien versammelten Bischöfe das Homousios verworfen haben, wobei er im Wesentlichen mit der von uns soeben angedeuteten Erklärung dieser Thatsache übereinstimmt.

Die Gegner des Paul, sagt er, haben das Wort in körperlicher Be-

[1] C. 43: μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί.

Digitized by Google

deutung (σωματικῶς) genommen und mußten es so nehmen wegen der Sophistik dieses Häretikers. Paul nämlich habe argumentirt: wenn ich Unrecht habe, d. h. wenn Christus nicht ursprünglich Mensch war und später Gott geworden ist, so gibt es, da nun einmal das Prädicat der Gottheit ihm nicht abzusprechen ist, keine andere Möglichkeit, als sie aus dem Vater abzuleiten und ihn für ὁμοούσιος τῷ πατρὶ zu erklären. Dann aber folgt nothwendig die Ungereimtheit, daß es drei Wesenheiten gebe, eine ursprüngliche und den andern vorhergehende, und zwei später aus dieser abgeleitete, nämlich eine Wesenheit Gottes, eine zweite des Vaters und eine dritte des Sohnes [1]. Paul führte also hier für seine Lehre einen indirecten Beweis und suchte zugleich seine Gegner durch ein **argumentum ad hominem** in ihren eigenen Netzen zu fangen. Wohlan, sagte er, Christus sei, wie ihr es verlangt, Gott. Dann aber nehmt auch an, daß er durch Zeugung aus dem Wesen des Vaters entstanden, daß er dem Vater gleichwesentlich ist, daß Vater und Sohn einer Theilung der göttlichen Ursubstanz ihr Dasein verdanken. Nehmt das Alles an und saget offen, daß ihr Tritheisten seiet. Für Origenisten war dieß zu viel. Eingedenk ihres Meisters, der aus denselben Gründen sich mit dem Begriffe des Homousios nicht hatte befreunden können, und außer Stande, der für sie schlagenden Beweisführung des Paul von ihrem Standpunkte etwas Stichhaltiges entgegenzustellen, gaben sie den Ausdruck preis [2].

Die Sache verhält sich also dem Gesagten zufolge nicht so, daß Paul das Homousios selbst, aber in einem häretischen Sinne angenommen, und daß es deßhalb von den Bischöfen der Synode verworfen sei. Er nahm es an, aber nicht wirklich, sondern nur hypothetisch, nur um seine Gegner dadurch in die Enge zu treiben. Er selbst war der entschiedenste Feind desselben und mußte es sein wegen seiner unitarischen Vorstellungen von Gott. Einzig darüber haben wir uns höchstens noch Rechenschaft abzulegen, wie er zu dieser tiefen Abneigung, zu diesem bittern Haß, oder wollen wir milder urtheilen, wie er zu dem vollendeten Mißverständniß dieses Ausdrucks gekommen sei.

[1] De syn. c. 45: τοῦ Παύλου σοφίζοντος καὶ λέγοντος· εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεός, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης.

[2] Es erklärt sich hiernach auch sehr gut die von Eusebius (h. e. VII 29) erwähnte Schwierigkeit, den Paul von seiner Irrlehre zu überführen. Die von ihm gegen das Homousios, gegen die volle Gottheit des Sohnes geltend gemachten Gründe waren für seine origenistischen Gegner wirklich vorhanden. Sie wurden mit ihren eigenen Waffen geschlagen.

Digitized by Google

Darüber gibt uns Athanasius c. 44 Aufschluß. Dionysius hatte auf die Anklage, daß er den Gebrauch des Homousios ablehne, bekanntlich erwiedert, daß er wohl das Wort, aber nicht den darin liegenden Gedanken zurückgewiesen, und zum Beweise führte er an, daß er sich auf die menschliche Zeugung, auf den Ursprung der Pflanze aus dem Samen oder aus der Wurzel, auf das Entstehen des Flusses aus der Quelle berufen habe, Analogien, die er dann auch sofort im kirchlichen Sinne des Homousios auslegt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß jede Analogie zwei Seiten hat: eine, welche zu dem Gegenstande der Vergleichung vermöge ihrer Aehnlichkeit paßt, und eine zweite, an welcher der Unterschied und die Ungleichheit der beiden verglichenen Gegenstände hervortritt. Dasselbe gilt auch von den Analogien, deren sich Dionysius bedient; in ihrer nächsten und sinnlichen Bedeutung schließen sie, wie nicht nur Athanasius zugibt, sondern wie schon Origenes wenigstens in Bezug auf die Zeugung gesagt hatte (s. oben S. 308), und was das ganze christliche Altertbum überhaupt nicht läugnete, die Vorstellung von einer Theilung und Auflösung der Einheit in eine Vielheit, also in ihrer vollständigen Anwendung auf Gott die Vorstellung eines Ditheismus oder Tritheismus in sich. Wenn nun Dionysius sagte, daß er das Homousios im Sinne dieser Analogien annehme, so war, wenn man seine weitern Erläuterungen ignorirte oder ihnen mißtraute, der Argwohn nicht ganz unberechtigt, daß er in Wahrheit bei seiner frühern Lehre von einer Theilung (μερισμὸς) der göttlichen Substanz und übergebührlichen Trennung der göttlichen Personen verharre, diese seine wirkliche Ansicht jetzt aber hinter dem zweideutigen Homousios verberge. Paul von Samosata war dieser Meinung. Durch das Homousios in dem von ihm vorausgesetzten Sinne war ihm die Einheit des göttlichen Wesens und Lebens noch nicht genugsam gewahrt, und um jede Zweideutigkeit abzuschneiden, bestand er auf der Verwerfung desselben, worin ihm die Synode willfahrte, indem sie es in seiner ditheistischen, oder nach der Auslegung des Paul, tritheistischen Bedeutung für unkirchlich erklärte. So führt auch hier die Untersuchung wieder auf denselben Punkt zurück, von welchem, wie wir oben gezeigt, der ganze Streit seinen Ausgang genommen hat.

2. Basilius (ep. 51. p. 145 ed. Garnier).

Er stimmt nicht nur in der Angabe der Gründe, aus welchen die antiochenische Synode das Homousios verworfen hat, mit Athanasius im

Digitized by Google

Allgemeinen überein, sondern berichtet darüber noch klarer und deutlicher als dieser. Vor Allem bestätigt er die Thatsache der Verwerfung (s. oben S. 463). Beweggrund zu derselben sei die Besorgniß gewesen, daß das Homousios zu der irrigen Vorstellung von drei Wesenheiten: einer ursprünglichen und zwei abgeleiteten, Anlaß bieten könnte, indem nämlich die erste Wesenheit (Gott) sich theile und zwei andere, mithin ihr gleichartige Wesenheiten hervorbringe, nämlich Vater und Sohn [1]. Also auch nach Basilius war der von Paul geltend gemachte und von den Bischöfen als möglich vorausgesetzte μερισμὸς Ursache der Verwerfung des Homousios. Er bezeichnet nun zwar dieß als Mißverständniß, aber in der Art und Weise, wie er es thut, ist unzweideutig ausgesprochen, daß man dem Homousios diesen Sinn unterschoben habe. Er sagt: ein solches Verhältniß gleichartiger Theilung sei wohl zwischen einem Stück Metall und den daraus geprägten Münzen denkbar; allein in Bezug auf Vater und Sohn gebe es keine frühere, ihnen vorhergehende und über ihnen stehende Wesenheit. Denn wäre dem so, müßten beide Personen nicht wie Vater und Sohn, sondern wie Geschwister sich verhalten [2].

So dürfen wir denn aus dem Berichte des Athanasius und des Basilius den Schluß ziehen, daß, weil Paul von Samosata auf der letzten antiochenischen Synode (269) die Bischöfe zu überzeugen wußte, es sei das Wort Homousios zweideutig und schließe in seiner sinnlichen Bedeutung die Vorstellung von einer tritheistischen Theilung der Substanz Gottes in sich, in Erwägung dieser Gründe der fragliche Ausdruck verworfen worden sei. Ganz anders aber scheint die Sache sich zu gestalten, wenn wir zu Hilarius übergehen. Denn dieser sagt das gerade Gegentheil, deßwegen nämlich sei das Homousios verworfen, weil es von Paul von Samosata im Sinne der strengsten Einheit Gottes ohne Unterschied der Personen, d. h. im sabellianischen Sinne genommen worden sei. Sehen wir zu, ob dieser Widerspruch wirklich, wie es scheint, ein unauflöslicher ist.

---

[1] L. c.: ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾶν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς, ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς εἰς ἃ διῃρήθη.

[2] Vgl. ep. 226. p. 348: das Homousios sei nicht zu fassen ὡς μιᾶς οὐσίας μερισθείσης εἰς δύο ἀδελφά, μὴ γένοιτο, οὐ γὰρ τοῦτο ἐνόησεν ἡ ἁγία ἐκείνη καὶ θεοφιλὴς σύνοδος.

Digitized by Google

3. Hilarius (de syn. c. 81 ff.).

In dem Berichte des Hilarius sind zwei Punkte wohl zu unterscheiden, die er indessen selbst scharf und bestimmt genug von einander getrennt hat, nämlich erstens der falsche Sinn, welchen die Semiarianer dem Homousios unterschoben, und zweitens das Factum, daß schon früher einmal eine antiochenische Synode gegen Paul von Samosata diesen Ausdruck verworfen hat, sammt der Erklärung, die er zur Aufhellung dieses Factums gibt. Was den ersten Punkt betrifft, so stimmt er ganz mit Athanasius und Basilius überein; bei dem zweiten Punkte dagegen findet die erwähnte namhafte Differenz statt.

a. Hilarius sagt erstens: ihr (Semiarianer) habt in eurem Synodalschreiben das Homousios deßhalb verworfen, weil es zur Annahme einer dritten, von Vater und Sohn unterschiedenen Ursubstanz führe, welche die Beiden unter sich getheilt haben. Das sei ein Mißverständniß von ihrer Seite. Ein ganz unchristlicher, nach dem allgemeinen Urtheile der Kirche verwerflicher Sinn werde damit dem Worte beigelegt [1]. Wo möglich noch deutlicher gibt Hilarius zu erkennen, daß die Semiarianer mit ihrer Auffassung des nicänischen Homousios alleinstehen, wenn er sagt: laßt uns also sehen, was die nicänische Synode mit ihrem Homousios gewollt hat. Doch gewiß nicht jene Häresie gebären, welche in der unzulässigen Meinung von dem Homousios besteht, daß Vater und Sohn sich in eine ihnen vorhergehende Substanz getheilt haben [2]. Nach Hilarius haben also die Semiarianer das Homousios in der Weise mißdeutet, wie es Athanasius und Basilius von Paul von Samosata behaupten. Hierin liegt noch kein Widerspruch zwischen beiden Berichten. Denn Hilarius will nicht sagen, wie Kuhn meint [3], daß diese Auffassung des Homousios die „eigene Erfindung" der Semiarianer sei, daß sie also zuerst dasselbe in dieser ganz unchristlichen und

---

[1] C. 81: de homousio, quod est unius essentiae, *tractantes primum* idcirco respuendum pronuntiastis, quia per verbi hujus enuntiationem substantia prior intelligeretur, quam duo inter se partiti essent. Intelligo *vitium in intelligentia.* Et profanus hic sensus est et communi judicio ecclesiae respuendus.

[2] C. 84: — — non utique haeresin parturire, quae de homousii *vitiosa opinione* concipitur. Non opinor, illud loquentur (die nicänischen Väter), quod unam anteriorem substantiam pater et filius in substantiam suam *partiendo* diviserint.

[3] Dogm. II. 314: sollte diese Auffassung nicht lediglich von den Semiarianern selbst herrühren?

Digitized by Google

unkirchlichen Bedeutung genommen haben, sondern er behauptet nur, daß, so wie sie es verstehen, es von der Kirche niemals verstanden sei. Das allgemeine Urtheil der Kirche, das er ihnen entgegenhält, deutet darauf hin, daß diese sich schon einmal über jenen verwerflichen Sinn des Wortes ausgesprochen habe, daß also derselbe bereits früher dem Homousios unterlegt worden sei. Uebrigens gibt ja auch Athanasius zu (s. oben S. 465 f.), daß das Wort in seiner rein sinnlichen Bedeutung wirklich so, wie die Semiarianer es thaten, mißdeutet werden könne, also der Sprachgebrauch in soweit nicht dagegen sei. Endlich wissen wir aus der früher (S. 308) mitgetheilten Stelle des Origenes, daß bereits dieser den Ausdruck: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters gezeugt, welcher mit dem Homousios in dem Zusammenhange, um den es sich dort handelt, völlig gleichbedeutend ist, ganz ähnlich wie die Semiarianer mißverstanden habe. Auf jeden Fall ist es nach dem Wortlaut der Stellen bei Hilarius unberechtigt, aus ihnen zu schließen, daß die Semiarianer zuerst und allein das Homousios so, wie oben angegeben wurde, falsch aufgefaßt haben. Mithin ist auch die Hypothese unbegründet, daß Athanasius, dem ja die Acten der Synode nicht vorlagen, und Basilius, der jenem offenbar folge, dem Paul von Samosata eine Auffassung des Homousios unterschoben haben, welche eigentlich die Erfindung der Semiarianer war und daher vor ihnen nicht existirte [1]. Für Paul aber bleibt die Möglichkeit offen, daß er wirklich, wie Athanasius und Basilius berichten, und ganz in der Weise der spätern Semiarianer den Sinn des Homousios verkannt haben könnte. Der Widerspruch zwischen Hilarius und den beiden genannten Vätern beginnt erst bei dem zweiten Punkte, da, wo jener behauptet, Paul habe das Homousios im sabellianischen, also in einem der semiarianischen Deutung ganz entgegengesetzten Sinne verstanden.

b. Hilarius kommt zweitens auf das Factum der Verwerfung des Homousios durch die antiochenische Synode zu sprechen. Er sagt: Paul

[1] Von Pierius, dem Nachfolger des Theognostus an der alexandrinischen Katechetenschule, sagt Photius (cod. 119), er habe Vater und Sohn zwei Wesen (δύο οὐσίαι, φύσεις δύο) — statt zwei Hypostasen — genannt. Es werde das eine alterthümliche Ausdrucksweise sein (ἀρχαιοτρόπως ὕσως ἀποφαίνεται). Darnach, scheint es, war dieselbe in der frühern Zeit bei den Alexandrinern nicht ungewöhnlich. Wie nahe lag es dann für einen Paul von Samosata, diese so leicht mißzuverstehenden Ausdrücke in dem von Athanasius und Basilius berichteten Sinne zu nehmen!

Digitized by Google

von Samosata selbst habe sich in seiner Lehrform dieses Ausdrucks bedient, aber in einem ganz unkirchlichen, nämlich sabellianischen Sinne. Das Homousios, bemerkt er, kann mißverstanden werden; aber was geht das mich an, wenn ich es recht verstehe? In einem falschen Sinne hat es der Samosatener genommen und gelehrt, aber steht es darum mit den Arianern besser, wenn sie es verwerfen? [1] Paul nämlich habe mit dem Homousios sagen wollen: der Eine Gott ist zwar für sich allein und gleichsam einsam, aber in dieser Einheit und Einsamkeit verharrend ist er sich selbst zugleich Vater und Sohn (hat er sich selbst zum Sohne gemacht). Er habe den Unterschied der Personen aufgehoben und von ihnen nur die Namen bestehen lassen [2]. Hilarius unterscheidet also sehr genau die falsche Auffassung, welche das nicänische Homousios bei den Semiarianern fand, den Satz, daß Vater und Sohn sich in die ihnen vorhergehende göttliche Substanz getheilt haben, und die irrige Anwendung, welche Paul von Samosata von diesem Ausdrucke zur Begründung seiner sabellianischen Einheitslehre gemacht hatte [3]. Hier ist nun der Widerspruch zwischen Athanasius und Basilius einerseits und Hilarius andererseits wirklich vorhanden. Nach den beiden Erstern ist das Homousios zu Antiochien in demselben Sinne verworfen, in welchem es die Semiarianer dem Nicänum vorrückten; nach dem Letztern dagegen geschah es, weil Paul von Samosata darauf seinen Sabellianismus gründete.

Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen? Auf den ersten Anschein nur so, daß man entweder dem einen oder dem andern Theile Recht gibt. Diesen Weg hat Kuhn eingeschlagen [4], indem er annimmt, Atha-

---

[1] C. 86: male intelligitur homousion: quid ad me bene intelligentem? *Male* homousion Samosatenus *confessus* est: sed numquid melius Arii negaverunt?

[2] C. 81: secundo quoque id addidistis, quod patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaverint: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse patrem et filium praedicabat. Et hoc sane nunc quoque profanissimum ecclesia recognoscit, patrem et filium in his nominum professionibus ad unius et singularis solitudinem negata personarum proprietate revocare.

[3] C. 82: quis enim sanae mentis tertiam substantiam, quae et patri et filio communis sit, praedicabit? — wie die Semiarianer dem Nicänum nachreden — vel quis secundum Samosatenum, in Christo renatus et filium confessus ac patrem, quod *Christus in se sibi et pater et filius sit*, confitebitur?

[4] Dogm. II. 314.

Digitized by Google

nasius (und der ihm folgende Basilius) habe geirrt, indem er meinte, das Homousios sei zu Antiochien bereits in dem spätern Sinne der Semiarianer verworfen, und er sei zu dieser Meinung gekommen, weil ihm, wie er selbst sage, die Acten der antiocheniſchen Synode nicht zu Gebote ſtanden. Er habe ſich deßhalb lediglich an die falſche Auffaſſung der Semiarianer halten müſſen, und es erſcheine dieß um ſo glaublicher, als es gerade bei dieſer Vorausſetzung am leichteſten war, die aus der Verwerfung des Wortes zu Antiochien gegen den nicäniſchen ὅρος πίστεως erhobene Inſtanz zu entkräften.

Wir haben ſchon angedeutet, daß wir dieſen Ausweg nicht billigen. Er erſcheint uns erſtens zu gewaltſam. Denn gewaltſam iſt es, das Zeugniß zweier ſo angeſehener Väter, wie Athanaſius und Baſilius, einfach zu verwerfen. Auch iſt es gar nicht ſo ausgemacht, wie Kuhn die Sache hinſtellt, daß Baſilius dem Athanaſius nur nachſchreibe; aus ſeiner Verſicherung, daß in der That das Homouſios in Antiochien reprobirt worden ſei, könnte man vielmehr umgekehrt den Schluß machen, daß er ſich Gewißheit über dieſe Thatſache aus den Verhandlungen der Synode ſelbſt verſchafft habe, und wenn er dann in der Angabe des Sinnes, in welchem das Homouſios verworfen worden, mit Athanaſius zuſammentrifft, ſo wird das Zeugniß des Letztern dadurch ebenfalls beglaubigt. Endlich haben wir oben (S. 464) nachgewieſen, daß die Auffaſſung der Semiarianer gar nicht ſo neu war, wie Kuhn vorausſetzt, und daß ſie recht gut ſchon zur Zeit des antiocheniſchen Concils (269) von Paul als indirecter Beweis gegen Origeniſten geltend gemacht werden konnte. Ebenſo iſt zweitens die Begünſtigung des Zeugniſſes bei Hilarius unverdient. Geben wir nämlich ihm Recht, ſo müſſen wir noch weiter einräumen, daß Paul ſelbſt zum Homouſios, und zwar im ſabelliani ſchen Sinne, ſich bekannt habe [1]. Dadurch aber gerathen wir in den härteſten und geradezu unlösbaren Widerſpruch mit den gleichzeitigen und glaubwürdigſten Quellenangaben über die Lehre dieſes Häretikers, namentlich mit dem Synodalſchreiben der Biſchöfe ſelbſt; denn überall heißt es hier, daß Paul die artemoniti ſche Irrlehre, nicht ihr Gegentheil, die des Noetus oder Sabellius, erneuert habe, wogegen das ganz vereinſamte und beinahe hundert Jahre ſpätere Zeugniß des Hilarius gar nicht aufkommen kann. Auch iſt es gewiß ſehr fraglich, ob je das Homouſios zur Begründung einer Einheitslehre, wie

[1] C. 86: male — *confessus* est.

Digitized by Google

die der Artemoniten, vor dem Nicänum wenigstens, gedient habe. Aus dem Inhalt der eigenen Lehre des Paul von Samosata kann man es gewiß nicht erschließen. Am allerwenigsten aber hätte man sich, um den Gebrauch des Homousios bei Paul wahrscheinlich zu machen, auf Epiphanius berufen sollen [1], denn seine Darstellung ist, wie gewöhnlich, ganz verwirrt. Zuerst sagt er: Paul habe die Häresie des Artemon erneuert — in diesem Falle kann von dem Gebrauche des Homousios bei ihm nicht wohl die Rede sein. Sodann sagt er: Paul habe die Einheit Gottes gerade so aufgefaßt, wie Sabellius, Novatus [2] und Noetus. Dann setzt er sogleich wieder hinzu: er sei doch auch von den zuletzt Genannten abgewichen. Endlich sagt er: im Gegensatze zu Noetus habe er nicht gelehrt, daß der Vater gelitten habe, sondern der Logos sei gekommen, habe im Jesus, dem Menschen, gewohnt, allein in ihm gewirkt und sei zum Vater zurückgekehrt (also ganz wie Artemon) [3]. Auf einen klaren Ausdruck gebracht, will dieser höchst verworrene Bericht doch höchstens nur soviel besagen, daß Paul Artemonit sowohl in der Lehre von der Einheit Gottes, als von der Incarnation sei, daß aber sein Einheitsbegriff — wenn man von dem sonstigen diametralen Gegensatz absehe — Aehnlichkeit mit dem des Noetus und Sabellius habe (welche ebenfalls das Eine Wesen Gottes zunächst in einer Person, im Vater, subsistiren ließen). Auch aus dem eigentlichen Berichte des Epiphanius über die Lehre des Paul selbst kann man den Gebrauch des Homousios nicht erschließen. Paul lehrte nach ihm: Vater, Sohn und hl. Geist sind Ein Gott; der Logos und Geist sind aber (nicht für sich, Personen), sondern stets in Gott, wie der Logos des Menschen im Herzen des Menschen ist. Der Sohn Gottes ist nicht persönliches Wesen (ἐνυπόστατος), sondern in Gott selbst, wie im Menschen der Logos. Es ist völlig unberechtigt, daraus zu folgern, daß Paul diesen immanenten Zustand des Logos in Gott durch Homousios bezeichnet habe. Er kann, mit Rücksicht auf die Schöpfung und Incarnation, ebenso leicht die entgegengesetzten Ausdrücke ἐνδιάθετος und προφορικὸς gebraucht haben, deren sich gewöhnlich die griechische Phi-

[1] Kuhn, Dogm. II. 310.

[2] Wohl Novatian, nach der bei den Orientalen gewöhnlichen Verwechslung des Novatus und Novatian. Uebrigens ist es rein unbegreiflich, wie dieser mit Sabellius und Noetus auf gleiche Linie gesetzt werden konnte.

[3] Epiph. haer. 65, 1.

Digitized by Google

losophie, namentlich die Stoiker bedienten, um damit das verschiedene Verhältniß des menschlichen Logos zum denkenden Geiste sowohl nach seiner Immanenz, als nach seiner äußern Offenbarung zu bezeichnen, ohne daß damit ein äußeres Hervortreten und Persönlichwerden desselben ausgesagt werden sollte.

Wir läugnen also, daß Paul von Samosata das Homousios im Sinne seiner eigenen Lehre gebraucht habe, und sind durch die glaubwürdigsten Zeugnisse befugt, in dieser Beziehung bei Hilarius einen Irrthum anzunehmen. Daraus folgt nun aber nicht im Mindesten, daß Jener sich desselben überhaupt gar nicht bedient habe, und daß alles Gewicht auf die Gegenseite zu Gunsten des Athanasius und Basilius falle. Die Angaben beider Theile sind gar nicht so widersprechend, wenn man nur das Vorurtheil aufgibt, als habe Paul mit dem Homousios seine eigene Ansicht vom Verhältniß des Sohnes zum Vater ausdrücken wollen. Es bleibt noch die andere Möglichkeit, daß er es, und zwar im sabellianischen Sinne, hypothetisch annahm, gerade so, wie er es hypothetisch im tritheistischen Sinne nach Athanasius und Basilius gelten ließ. Er stellte sich dann ganz auf den Standpunkt seiner Gegner und argumentirte gegen sie ungefähr folgendermaßen: ihr verwerft meine Einheitslehre, weil ihr sie für eine Erneuerung der artemonitischen Häresie haltet, während ich überzeugt bin, daß sie die ältere Lehre der römischen Kirche gewesen, und diese von Artemon gegen die spätern Bischöfe dieser Kirche festgehalten sei. Ihr verlangt von mir dagegen die Annahme des Homousios, Gut, ich will euch willfahren; ich will dasselbe einmal annehmen, wenn auch nicht als auf Wahrheit beruhend zugeben. Was folgt daraus? Entweder der crasseste Tritheismus, dem ihr Anhänger des Origenes und die Alexandriner huldigen, wie euch jüngst noch Papst Dionysius in seinem Schreiben beschuldigt hat, oder die crasseste Form des Monarchianismus, der Wahn des Noetus und Sabellius, der seit Zephyrinus auch in die römische Kirche eingedrungen, daß das göttliche Wesen, der Vater, zugleich der Sohn sei. Und dann begründete er diese Behauptung, indem er für den ersten Theil der Alternative die von Athanasius und Basilius, für den zweiten Theil die von Hilarius angegebenen Gründe ausführte [1].

Wir glauben, daß durch diese Auffassung der Widerspruch zwischen

[1] Solche disjunctive Urtheile bildeten das Fundament der Beweisführung auch bei den Artemoniten. S. oben S. 89.

Digitized by Google

Athanasius und Basilius einerseits und Hilarius andererseits sich am einfachsten und leichtesten versöhnen lasse, daß sie jedenfalls den Vorzug einer nicht gewaltsamen Lösung habe. Auch stimmt diese Angabe sehr gut überein mit den Thatsachen, die wir bereits früher über die kirchliche Stellung des Paul von Samosata nachgewiesen haben. Hatte er sich im Vollgefühle der Auctorität, die ihm als Bischof einer so angesehenen apostolischen Kirche zustand, wie die antiochenische war — diese konnte mit Rom und Alexandrien an apostolischem Ansehen wetteifern — gleich nach dem alexandrinischen Streite gegen Rom und Alexandrien überhaupt erhoben, so spiegelt sich dieser Gegensatz auch in jener stolzen Alternative wieder. Ferner können wir unsere Annahme wirklich, nicht bloß zum Schein durch Epiphanius unterstützen, der zur Widerlegung des Paul von Samosata ausführt, daß das Homousios weder den Sinn einer monarchianischen (sabellianischen) Verwischung (συναλιφή) des persönlichen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn, noch eine ditheistische Bedeutung habe und die Trennung Beider bezeichne [1]. Endlich läßt sich auf diesem Wege am leichtesten erklären, wie Hilarius zu seinen irrigen Angaben über den Sabellianismus des Paul von Samosata gekommen sei. Er wußte aus den Acten der antiochenischen Synode, daß Paul das Homousios im sabellianischen Sinne auslegte, aber er übersah dabei, daß er es nicht vom Standpunkt seiner eigenen Lehre, sondern lediglich hypothetisch, von der bloß angenommenen Wahrheit des Homousios ausgehend, gethan hatte. So unterschob er ihm den Sabellianismus und konnte glauben, daß er damit an dem berüchtigten Monarchianer kein Unrecht begehe.

Nach diesen Voruntersuchungen hat nun die weitere Darstellung der eigentlichen Lehre des Paul von Samosata, soweit sie fragmentarisch in den Quellen vorliegt, keine Schwierigkeit.

1. Das Erste und Wichtigste für ihn war die genaue Fixirung der Monarchie Gottes. Er hat dieß versucht im Gegensatz sowohl gegen Rom, wie Alexandrien, insbesondere durch Polemik gegen das Homousios. In der römischen Kirche schien ihm dieses Wort im sabellianischen, in der alexandrinischen Kirche im tritheistischen oder ditheistischen Sinne aufgefaßt zu werden. Eine Differenz, die sich hier ergibt, zwischen Athanasius und dem oben (S. 458 ff.) besprochenen Symbolum, ist unerheblich. Nach jenem nämlich fand Paul in dem Homousios Tritheismus, nach

[1] Epiph. haer. 65, 8.

Digitized by Google

diesem Ditheismus. Allein für's Erste kann die Angabe des Symbolums recht gut allgemein, ohne Beziehung auf das Homousios aufgefaßt werden; Paul sprach sich ganz allgemein gegen jede ditheistische Trennung des Vaters und Sohnes aus. Oder will man dieß nicht gelten lassen, so bleibt auch so der Widerspruch nicht ungelöst. Nach Athanasius nahm Paul an, daß Vater und Sohn sich in die göttliche Substanz als eine dritte theilen; aber er sagt ausdrücklich, daß diese dritte Substanz den beiden Personen vorhergehe, früher als sie sei, und mithin kann recht gut die Meinung des Paul gewesen sein, daß Beide sich ganz in jene Substanz theilen, nach der Theilung also nur die beiden — nun getrennten — Personen oder göttlichen Individuen vorhanden seien. Der Ditheismus des Homousios bestand in seinen Augen darin, daß Gott einer innern Entwicklung unterliegen sollte, welche seiner geistigen Wesenheit Eintrag thue und ihn zu etwas Körperlichem mache. Es ist dieß ganz der Standpunkt der frühern Monarchianer, sowohl der Artemoniten, als der Sabellianer; erst in der Christologie wendet er sich vollständig von den Letztern ab und den Erstern zu.

2. Gott ist also ein in sich ruhendes, vollkommenes Wesen ohne innere Bewegung und Entwicklung, folglich auch ohne Unterschied der Personen. Bei dieser allgemeinen Erklärung indeß konnte es Paul nicht bewenden lassen; dem Dogma gegenüber mußte er sich auch über den Begriff des Logos näher aussprechen. Wenn der Logos nicht Person ist, so kann er nur eine zum Vater gehörende wesentliche Eigenschaft sein, welche mit dem Wissen und der Weisheit Gottes gleichbedeutend ist. Daher seine Behauptung: der Logos sei das unpersönliche Wissen des Vaters [1], und der Satz: Gott sammt dem Logos sei Eine Person, wie der Mensch und der Logos des Menschen eine solche sei [2]. Paul kennt nur den endlichen, vom Menschen hergenommenen Begriff der Persönlichkeit.

3. Nach diesen Voraussetzungen kann Paul den Logos nur als dem Vater immanent, als geistiges Vermögen und inneres Bewußtsein oder, um in der Sprache der damaligen Zeit zu reden, als λόγος ἐνδιάθετος aufgefaßt haben. Das Correlat zu diesem Begriff, den λόγος προφορικὸς, den persönlich gewordenen Logos, läugnete er vollständig aus

---

[1] Symb. Antioch. bei Hahn a. a. O. S. 93: ἐπιστήμη ἀνυπόστατος.

[2] Epiph. 65, 3: πρόσωπον ἓν τὸν θεὸν ἅμα τῷ λόγῳ, ὡς ἄνθρωπον ἕνα καὶ τὸν αὐτοῦ λόγον.

Digitized by Google

Scheu vor dem Ditheismus. Gleichwohl war dieser Mittelbegriff nicht ganz zu entbehren, um sich von dem Einen, die Welt in seinem Bewußtsein tragenden Gott den Uebergang zur Lehre von der Schöpfung und der Menschwerdung zu bahnen.

4. Daß der Logos als eine zweite Person neben dem Vater stehe und den Willen desselben in Bezug auf die Welt durch Schöpfung realisire, mußte Paul entschieden in Abrede stellen. Nach ihm muß der Vater selbst unmittelbar in eigener Person die Rolle des Schöpfers übernehmen. Aber da er nicht wie eine blinde Naturkraft, sondern als geistiges Wesen die Dinge hervorbringt, so ist der Logos das Werkzeug, dessen er sich bedient, um Alles mit Vernunft und Weisheit einzurichten und zu erfüllen, der Logos daher nichts als eine geistige Kraft, über welche Gott verfügt, die nicht selbst wirkt, sondern nur bei der Schöpfung gegenwärtig ist, das rein objective Wissen und Erkennen der zu schaffenden und geschaffenen Dinge (die scientia simplicis intelligentiae nach der spätern scholastischen Ausdrucksweise). Darin liegt wohl ein Aeußerlich- und Sichtbarwerden des innern Logos in der Welt, aber durchaus nicht ein Persönlichwerden. Alle persönliche Thätigkeit bei der Schöpfung fällt vielmehr dem Vater zu [1].

5. Am schroffsten mußte sich sein Gegensatz gegen das kirchliche Dogma in der Lehre von der Person Christi zeigen. Da der Logos, als unpersönliche Kraft Gottes, sich von der Person des Vaters nicht ablösen, also auch nicht hypostatisch sich mit der menschlichen Natur vereinigen kann, so mußte Paul hier den Standpunkt des Dogmas geradezu umkehren und behaupten: nicht der Logos, die zweite Person in der Gottheit, ist Mensch geworden, sondern Jesus, dieser Mensch, ist durch eine innere, von Stufe zu Stufe bis zur Vollkommenheit fortschreitende Entwicklung Gott geworden [2]. Diese Lehre wird ihm auch allgemein zu-

[1] Symb. Antioch. p. 93: *οὕτω δὲ ὡς ἀληθῶς ὄντος καὶ ἐνεργοῦντος, ὡς λόγου ἅμα καὶ θεοῦ, δι' οὗ ὁ πατὴρ πάντα πεποίηκεν* — so lehren die in Antiochien versammelten Bischöfe — *οὐχ* (wie Paul von Samosata lehrte) *ὡς δι' ὀργάνου, οὐδ' ὡς δι' ἐπιστήμης ἀνυποστάτου, γεννήσαντος μὲν τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον, ἐνεργοῦντα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, οὐχὶ* (Pauls Meinung) *βλέποντος δὲ μόνον, οὐδὲ πάροντος μόνον τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐνεργοῦντος πρὸς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν.*

[2] Sollte nicht Paul diese fortschreitende Entwicklung so sich gedacht haben, daß Jesus endlich den Logos ganz in sich aufnimmt und nun auch ganz mit der Gottheit sich einigt, eine Person mit ihr wird? Seine Lehre hätte dann doch mit einer Incarnation des Vaters geschlossen, und der oben besprochene Bericht des Hilarius über dieselbe würde darin seine Erledigung finden.

Digitized by Google

geschrieben. Die antiochenischen Väter sagen in ihrem Synodalschreiben (Eus. h. e. VII. 30): er lehre, nicht der Sohn Gottes sei vom Himmel herabgekommen, sondern Jesus sei von unten auf (κάτωθεν) emporgestiegen, habe einen rein menschlichen Ursprung, sei bloßer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος). Dessenungeachtet aber ist er Gott geworden. Ganz dasselbe berichtet Athanasius (de syn. c. 45). Der Sohn Gottes, sagt er, war nach Paul nicht vor Maria; erst von ihr erhielt er den Anfang des Daseins. Der Sohn hat nicht als Gott die Knechtsgestalt angezogen und ist Fleisch geworden, sondern Christus ist Mensch, und als Mensch ist er Gott geworden. Ebenso ist diese Anschauung als die häretische Antithese des Paul in den Erklärungen des antiochenischen Symbols über die Menschwerdung vorausgesetzt [1].

6. Mit einer solchen Christologie scheint sich nur die Ansicht zu vertragen, daß Jesus ganz Mensch sei, auch vermöge seines Ursprungs, also die Läugnung seiner übernatürlichen Geburt. Gleichwohl hat Paul, hierin ebenfalls seinem Vorbilde, den Artemoniten, treu, diesen Irrthum vermieden und behauptet: Jesus sei wunderbar aus einer Jungfrau geboren [2]. Die Möglichkeit zu einer solchen Behauptung lag für Paul ohne Zweifel in seiner Schöpfungslehre. Wie Gott durch seine Weisheit oder durch seinen Logos Alles in's Dasein gerufen hat, so vermochte er ebenso durch dieselbe Kraft im Schooße der Jungfrau den Menschen Jesus hervorzubringen. Darin liegt denn auch der Keim der größern Auszeichnung, die Jesus vor den übrigen Menschen genießt. In einem höhern Grade als sie nahm er an der sich offenbarenden Weisheit Gottes Theil, und obwohl seiner Natur nach ein Abkomme Davids, wurde er gesalbt mit Weisheit, d. h. mehr mit ihr erfüllt, als jeder andere Mensch, als selbst die Propheten oder Moses. Aber vollständig konnte sie auch in ihm nicht erscheinen, da sie überhaupt sich nicht von Gott ablösen und Eigenthum eines Geschöpfes werden kann. Er behauptete ausdrücklich, daß sich im Acte der Geburt die Weisheit nicht wesenhaft (οὐκ οὐσιωδῶς), sondern nur in ihren Eigenschaften (κατὰ ποιότητα) mit Jesus vereinigt habe, daß sie in ihm nur

---

[1] Symb. Antioch. p. 95 f.: τὸν δὲ υἱὸν παρὰ τῷ πατρὶ ὄντα θεὸν μὲν καὶ κύριον τῶν γενητῶν ἁπάντων, ὑπὸ δὲ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐνηνθρωπηκέναι (ὁμολογοῦμεν καὶ κηρύσσομεν). — — ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς — — θεὸς μὲν κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ, ἄνθρωπος δὲ καὶ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ τὸ κατὰ σάρκα.

[2] Athan. contr. Apollin. II. 3.

Digitized by Google

wie in einem Tempel wohne"[1], weßhalb die antiocheniſchen Biſchöfe von ihm forderten, er ſolle lehren, daß der aus der Jungfrau geborene Leib die ganze Fülle der Gottheit leibhaft in ſich aufgenommen, daß er mit der Gottheit unwandelbar geeinigt und Leib Gottes geworden ſei [2]. Mit andern Worten: Jeſus hat wohl ein höheres Wiſſen, aber dieſes iſt ein abgeleitetes und mittelbares, nicht die Weisheit an ſich in ihrer ganzen Fülle und göttlichen Weſenheit. Solche Mittheilung iſt Gnade, und der Gnade iſt denn auch Chriſtus in einem eminenten Grade gewürdigt worden [3]. So iſt er denn, wie geſagt, von Stufe zu Stufe aufſteigend, durch höhere Erkenntniß und moraliſche Entwicklung Gott geworden, und mit Rückſicht hierauf konnte Paul ſogar von ihm als einer zweiten Perſon neben dem Vater reden. So fand er ſogar den Wortlaut des Dogmas wieder, ohne fürchten zu müſſen, in den von ihm ſo ſehr verabſcheuten Ditheismus zu verfallen [4].

7. In ſolchen Aeußerungen, daß der Vater und Chriſtus (der Sohn) zwei Perſonen ſeien, daß auch Chriſtus als Gott gelten müſſe, daß aber deſſenungeachtet die Einheit Gottes unangetaſtet bleibe, wird die Doppelzüngigkeit des Paul und die Schwierigkeit beſtanden haben, ſeine Irrlehre zu entlarven und in ihrer wahren Geſtalt bloßzuſtellen. Auf der erſten gegen ihn gehaltenen Synode wußte er den eigentlichen Kern ſeiner Lehre ſehr geſchickt zu verbergen und verſicherte ſogar, daß er niemals die ihm ſchuldgegebenen Irrthümer gehegt habe, vielmehr dem apoſtoliſchen Dogma folge. Die Biſchöfe gingen deßhalb, Gott für die Eintracht dankend, wieder auseinander (Eus. h. e. VII. 28). Dieſer leichte Sieg machte den Paul nur noch übermüthiger. Er trat jetzt kühner mit ſeiner Irrlehre hervor, wurde aber auf einer zweiten Synode zu dem Verſprechen genöthigt, den früher von ihm geläugneten Irrthum abzulegen. Dieſes Verſprechen hielt er nicht, und darum mußten die Biſchöfe alsbald (269) zu einer dritten Synode gegen ihn ſich verſammeln. Jetzt erſt wurde er vollſtändig entlarvt, und nachdem er von

---

[1] Siehe Kuhn, Dogm. II. 309.

[2] Symb. Antioch. a. a. O. p. 96.

[3] Theodor. haeret. fab. II. 8: *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.*

[4] Epiph. haer. 65, 7: *φάσκουσι γάρ, ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος καὶ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἄνθρωπος λέγει. ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται.*

Digitized by Google

Allen der Heterodoxie für schuldig befunden, von der ganzen allgemeinen Kirche ausgestoßen. Vornehmlich widerlegte und überführte ihn, so sehr er sich auch verbergen wollte, Malchion, ein kenntnißreicher Mann und früher Lehrer der Rhetorik in Antiochien, später wegen der außerordentlichen Reinheit seines Glaubens an Christus zum Presbyter daselbst erhoben. Seine Dialectik war der Schlauheit seines Gegners gewachsen, und bei einer Disputation, welche von Schnellschreibern nachgeschrieben wurde, und deren Acten noch zur Zeit des Eusebius und Hieronymus vorhanden waren, enthüllte er seine Irrthümer. Er war, sagt Eusebius, der einzige unter Allen, welcher diesen Mann, so versteckt und trügerischen Sinnes er auch war, in seiner Blöße darzustellen vermochte (Eus. h. e. VII. 29).

An die Stelle des abgesetzten und excommunicirten Paul wurde nun Domnus zum Bischof von Antiochien gewählt, der Sohn des frühern Bischofs Demetrian. Zugleich erließ die Synode eine von Eusebius großentheils aufbewahrte Encyklika an Dionysius von Rom, Maximus von Alexandrien und die Bischöfe aller andern Provinzen, worin von dem unsittlichen Leben und der Irrlehre Pauls ausführlich Kunde gegeben wurde. Als das Schreiben in Rom ankam, war der dortige Bischof (Dionysius) bereits gestorben (December 269). Sein Nachfolger Felix I. beantwortete es in einem Schreiben, von welchem nachher ein Fragment unter die Acten der ersten Sitzung des Concils von Ephesus aufgenommen ist [1]. Es lautet: was die Incarnation und den Glauben betrifft, so glauben wir an unsern Herrn Jesus Christus, der aus der Jungfrau Maria geboren ist, (und glauben), daß er der ewige Sohn und Logos Gottes ist, nicht ein Mensch, der von Gott (dem Logos) angenommen ist, aber neben ihm getrennt eine zweite Person bleibt [2]. Denn der Sohn Gottes hat nicht den Menschen angenommen, auf daß dieser ein Anderer (eine zweite Person) neben ihm sei, sondern als vollkommener Gott ist er zugleich auch vollkommener Mensch geworden, indem er durch die Geburt aus der Jungfrau Fleisch wurde [3].

Paul wollte sich dem Urtheil der Bischöfe nicht unterwerfen. Nach

---

[1] *Harduin* I. 1404.

[2] Dieß wird der Sinn der etwas dunkeln Worte sein: *οὐκ ἄνθρωπος ὑπὸ θεοῦ ἀναλημφθείς, ἵν' ἕτερος ᾖ παρ' ἐκεῖνον.*

[3] *Θεὸς γὰρ ὢν τέλειος γέγονεν ἅμα καὶ τέλειος ἄνθρωπος, σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου*

Digitized by Google

wie vor behauptete er, wahrscheinlich von seiner Gönnerin, der Königin Zenobia, unterstützt, die bischöfliche Wohnung. Als aber jene Fürstin vom Kaiser Aurelian besiegt und Antiochien erobert war, wandten sich die kirchlich Gesinnten an den Kaiser und erhielten von ihm die Entscheidung: derjenige solle die bischöfliche Wohnung in Antiochien besitzen, mit dem die italischen Bischöfe und der römische Stuhl in Verbindung ständen. Paul mußte jetzt weichen.

Damit endet dieser Streit. Allein die von Paul vertheidigten Lehren starben nicht sogleich aus. Mit ihm gleichgesinnt war längere Zeit sein Landsmann, der antiochenische Priester Lucian, der deßhalb auf einige Zeit von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Später stand er jedoch wieder in großem Ansehen, nachdem er, wie seine Wiederaufnahme in die Kirche beweist, der Irrlehre des Paul entsagt hatte. Die Meinung jedoch, daß durch die Kirchenlehre die Einheit Gottes nicht genugsam geschützt sei, veranlaßte ihn nachher zu einem neuen monarchianischen Irrthum, über dessen Inhalt im Einzelnen die Quellen keine Auskunft geben, der aber nach der Versicherung des Bischofs Alexander von Alexandrien in der Irrlehre der Eroukontianer, namentlich seines Schülers Arius hervortritt. Arius selbst rühmte sich in einem Schreiben an seinen Gesinnungsgenossen Eusebius von Nikomedien, wie dieser ein Schüler Lucians zu sein. Ob nun der Letztere, nachdem er den frühern Irrthum aufgegeben, dem andern Extrem einer falschen Hypostasenlehre, ähnlich der des Arius, sich in die Arme geworfen, oder aber im Wesentlichen zu seinem ersten Irrthum zurückgekehrt sei, läßt sich weder aus der Bezeichnung „Eroukontianer", noch aus dem Umstande erschließen, daß Arius sein Schüler war. In der Hauptsache, in dem Satze, daß Gott nur eine Person (der Vater) und Christus ein Geschöpf sei, konnten Beide übereinstimmen, und dabei doch Lucian einer ähnlichen Lehre wie die des Paul von Samosata, Arius seiner eigenen falschen Hypostasenlehre zugethan sein, nur daß dieser vielleicht im Bewußtsein der Geistesgemeinschaft mit jenem sich desto stärker gedrungen fühlte, den Logos wenn auch nicht seines persönlichen, doch seines göttlichen Charakters zu entkleiden. Daß aber die lucianische Richtung sich ziemlich weit in Asien ausgebreitet habe, dafür zeugt nach Hefele [1] der eben erwähnte Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien, in welchem nicht nur dieser als ein Mitschüler bei Lucian genannt, sondern noch eine Reihe anderer

[1] Conciliengesch. I. 225 f.

Digitized by Google

asiatischer Bischöfe aufgeführt werde, die alle den Sohn nicht für gleichewig mit dem Vater erklärt hätten.

Später, im Laufe des arianischen Streites, lebte die Häresie des Paul von Samosata wieder auf in der falschen Einheitslehre des Marcellus von Ancyra, welche von seinem Schüler Photinus von Sirmium bis zur vollen Häresie durchgebildet wurde. Aber auch die entgegengesetzte Lehre, welche durch ihre falsche Auffassung der innern Entwicklung Gottes in den Personen dem Tritheismus sich zuneigte, bestand fort und wurde zuletzt mit voller Offenheit und rückhaltsloser Consequenz von Arius vorgetragen. Doch konnte sie sich nicht an's Tageslicht wagen, ohne in Alexandrien selbst sofort auf den entschiedensten Widerstand zu stoßen. Seit Dionysius hatte die römische Einheitslehre hier einen festen Boden gefunden und Wurzel geschlagen; an ihr prallte der Versuch des Arius, den frühern Tritheismus in völlig häretischer Gestalt zu rehabilitiren, ohnmächtig ab.

24. Der Ursprung des Arianismus.

Die Berichte der Quellen [1] über den Ursprung des arianischen Streites weichen mehr oder weniger von einander ab. Die namhafteste Differenz besteht darin, daß nach Sokrates der Bischof Alexander von Alexandrien den ersten Anlaß zum Streite gab, während die übrigen Quellen sämmtlich zuerst den Arius seine Irrlehre aussprechen und verbreiten und erst hierauf den Alexander gegen ihn einschreiten lassen. Nach Sokrates verhielt es sich mit dem Ursprunge des arianischen Streites folgendermaßen: nachdem die äußern Kämpfe mit dem Heidenthum durch den entscheidenden Sieg Constantins über den Licinius beendigt waren, habe sofort der Krieg im Innern der Kirche selbst begonnen, und zwar zuerst in Alexandrien. Einst habe nämlich Bischof Alexander in einer Versammlung seiner Presbyter und Kleriker die Lehre von der Dreifaltigkeit vorgetragen, wobei er mit einer gewissen Absichtlichkeit (*φιλοτιμότερον*) auf die Einheit in der Dreiheit besondern Nachdruck legte und mit Gründen der Wissenschaft zeigte [2], warum dieß geschehen müsse. Dieß habe bei einem seiner Presbyter, dem Arius,

[1] Quellen: Socrat. hist. eccl. I, 5. Sozom. h. e. I, 15. Theodor. h. e. I., 2. Epiph. haer. 69, 3.

[2] Socrat. I, 5: *ἐν τριάδι μονάδα εἶναι φιλοσοφῶν ἐθεολόγει.*

Digitized by Google

einem schlagfertigen und kampflustigen Dialektiker, den Argwohn erregt, als wolle sein Bischof (die wahre Lehre der Kirche verdrängen und) dafür das Dogma des Libyers Sabellius einführen. Sofort erhob er sich gegen ihn und trug mit allen Anzeichen einer heftigen, leidenschaftlichen Gereiztheit eine Lehre vor, welche sich dem geraden Gegentheil des Sabellianismus zuneigte [1]. Wenn der Vater — erwiederte er — den Sohn erzeugt hat (ἐγέννησε), nun so hat der Erzeugte einen Anfang seines Daseins; mithin gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, und daraus folgt wieder mit unwidersprechlicher Nothwendigkeit, daß der Sohn seinen Ursprung und sein Wesen aus dem Nichts hat, daß er ein geschaffenes Wesen ist. Er sprach damit den Grundgedanken seiner Irrlehre aus.

Nach diesem Berichte scheint es, als sei der Arianismus durch einen zufälligen Anlaß entstanden. Alexander hob die Einheit Gottes bei der Dreiheit der Personen auffallend stark hervor und schien sich dadurch, daß er zu sehr die Unterschiede der Personen in dem Einen Wesen Gottes verschwinden ließ, dem sabellianischen Extrem zu nähern. Dadurch zum Widerspruch herausgefordert, sprang Arius in der Hitze der Leidenschaft auf das entgegengesetzte Extrem über und erweiterte den Unterschied der Personen zur trennenden Kluft. Ein Extrem, könnte man meinen, habe hier ganz natürlich das andere hervorgerufen, und ohne die übertriebenen Aeußerungen des Alexander über die Einheit Gottes würde es keine tritheistische Trennung der Personen durch Arius geben. Ja, es könnte hierin sogar eine gewisse Berechtigung des Arianismus, wenigstens in seinem Ursprunge, gefunden werden.

Vor einer genauern Prüfung des Thatbestandes wird indessen dieser Schein eines zufälligen Ursprungs und einer gewissen Berechtigung des Arianismus nicht bestehen können. Alexander gab sich offenbar große Mühe, zu zeigen, daß nicht weniger wie der Unterschied der Personen, auch ihre Einheit, das Eine göttliche Wesen anerkannt werden müsse. Hier leuchtet unverkennbar die Absicht, die Tendenz durch, eine dogmatische Wahrheit, von der man annehmen mußte, daß sie nicht vollständig und nicht in ihrer ganzen Tragweite begriffen werde, auf das Dringendste einzuschärfen — die Voraussetzung also, daß die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes in der Versammlung Gegner habe. Daß dieß die Sachlage war, hat in der That, wenn wir uns den Gang der Lehrent-

[1] L. c.: κατὰ διάμετρον εἰς τὸ ἐναντίον τῆς τοῦ Λίβυος δόξης ἀπέκλινε.

Digitized by Google

wicklung in der alexandrinischen Kirche vergegenwärtigen, die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Wir erinnern uns an den Vorwurf, welchen schon Papst Dionysius nicht einem einzelnen Lehrer, sondern der gesammten Katechetenschule machte, daß sie bei der Unterscheidung der Personen die andere Seite des Dogmas, die Einheit Gottes, zu wenig beachte, daß sie den ehrwürdigsten Glaubenssatz der Kirche, den Glauben an den Einen Gott, durch Tritheismus gefährde. Wir wissen, daß es schon vor diesem Eingreifen des römischen Stuhles in der alexandrinischen Kirche eine Partei gab, welche im Sinne des römischen Dogmas von der Einheit Gottes den tritheistischen Ausschreitungen der Alexandriner mit Muth und Entschlossenheit entgegentrat, als namentlich Bischof Dionysius auf diesem Abwege sich befand. Ohne Zweifel machte das Lehrschreiben des Papstes, welches die tritheistischen Verirrungen wie die falsche Einheitslehre des Sabellius bekämpfend, den wahren Begriff der Einheit Gottes darlegte, in Alexandrien tiefen Eindruck; jene Partei, welche schon früher auf der Seite dieser Lehre stand, erhielt dadurch eine starke Stütze, und war sie früher an Zahl nur klein, so war sie gewiß durch das Ansehen der römischen Kirche gestärkt und durch den gegen Bischof Dionysius errungenen Erfolg gehoben, nicht unbedeutend gewachsen. Nachdem Dionysius der päpstlichen Lehrentscheidung sich gefügt, werden namentlich die Bischöfe Alexandriens auf ihre Seite sich gestellt haben, was zuverlässig von dem Bischof Alexander gilt. So hatte die Sache des kirchlichen Glaubens in Alexandrien einen glänzenden Sieg davongetragen. Allein damit, daß jetzt der volle Inhalt des Glaubens bereitwilliger anerkannt wurde, war natürlich noch nicht die wissenschaftliche Theorie abgethan, aus deren Schooße die früheren Verirrungen entsprungen waren. Sie blieb gleichfalls, gewiß nicht ohne Einwirkung der herrschenden Zeitphilosophie, welche den Tritheismus und die Unterordnung der göttlichen Personen in der Richtung auf die Welt begünstigte, und gerade in Alexandrien ihren Brennpunkt hatte, bestehen und vermochte nicht so leicht in die neue Richtung sich zu finden. Sie sprach von ihrem Standpunkte aus ihre Bedenken gegen die neue Form des Dogmas aus und konnte sich den Fesseln, welche ihr die Reminiscenzen einer frühern Zeit und eines glänzenden Aufschwungs der Wissenschaft anlegten, nicht so schnell entwinden. Wer in Alexandrien den Glauben der Kirche und den positiven Inhalt der Ueberlieferung höher schätzte, als die oft mehr schimmernden, als wirklich gehaltvollen Versuche der Wissenschaft, diesen Inhalt zu ergründen und festzustellen, schloß sich natürlich seit Dionysius

Digitized by Google

der von ihm angenommenen Einheitslehre der römischen Kirche an. Wer dagegen in den Vorurtheilen der Zeit und in den Netzen einer Dialektik, welche einer allzu großen Trennung und Sonderung der Personen das Wort redete, verstrickt war, hatte gegen diese Lehre die stärksten Bedenken und argwöhnte, daß in ihr die Einheit der Personen auf Kosten ihres Unterschieds allzu sehr bevorzugt werde. Er fürchtete, daß man auf diesem Wege dem Abgrunde der sabellianischen Unterschiedslosigkeit unaufhaltsam entgegentreibe, ein Extrem, welchem bis dahin die Wissenschaft Alexandriens mit ängstlicher Sorgfalt auszuweichen sich bemüht hatte.

Dieß Letztere müssen wir uns besonders gegenwärtig halten. Von jeher hatte man in Alexandrien den Kampf gegen die sabellianische Irrlehre als eine Hauptaufgabe, als eine Ehrensache der dortigen Schule angesehen. Schon Origenes hatte ihn so betrachtet und war dadurch, wie sein in Sachen des Origenismus gut unterrichteter Apologet bei Photius (cod. 117) bemerkt, mehr als die Kirchenlehre zuließ, in das entgegengesetzte Extrem gerathen. Wie muthig und entschlossen, aber wie unglücklich in der Wahl seiner Stellung Dionysius dem andrängenden Sabellianismus sich entgegengeworfen hatte, haben wir oben gesehen. Es ist ganz begreiflich, daß auch in der Zeit nach ihm der Antagonismus gegen diese Häresie in Alexandrien nicht aufhörte, und immer der frische Kampfesmuth sich erneuerte, erklärlich aber auch, wie sofort, wenn einmal die Einheit Gottes in starken, ungewohnten Ausdrücken betont wurde, der Verdacht sich einstellte, daß hinter ihnen ein geheimer oder unbewußter Sabellianismus sich verberge. Die Scene zwischen Alexander und Arius, wie sie Sokrates schildert, macht in lebhaftester Weise diesen Eindruck. Kaum hatte jener mit Nachdruck und Feuer die Einheit Gottes in der Trinität hervorgehoben und begründet, so sprang Arius in der Hitze der Leidenschaft auf, um die Ehre seiner Kirche zu retten und das Einschleichen des Sabellianismus zu verhüten. Er griff seinen Bischof mit dessen eigenen Voraussetzungen an. Wenn es wahr ist, entgegnete er, wie du selbst behauptest, daß der Vater den Sohn erzeugt hat, so folgt aus deinen eigenen Annahmen das gerade Gegentheil deiner Einheitslehre; der Sohn ist nicht ewig, wie der Vater, er hat einen Anfang seines Daseins, und ist er nicht ewig, so ist er aus dem Nichts geworden; er ist ein Geschöpf und wesentlich vom Vater verschieden.

Der ganze Vorgang hat unläugbar eine gewisse Aehnlichkeit mit dem frühern Auftreten des Dionysius gegen den Sabellianismus in der Pentapolis. Sowie dieser Bischof durch das Treiben der Sabellianer ge-

Digitized by Google

reizt, sich zu Aeußerungen hatte fortreißen lassen, welche in ihrer ganzen Tragweite die Gottheit des Sohnes bedrohten, so wurde Arius, in der Befürchtung, daß sein Bischof an jene Häresie anstreife, veranlaßt, über die Grenzen des Dogmas hinauszugehen, nur gleich mit vollem Bewußtsein und ohne alle Halbheit. Es war nicht die Häresie, gegen welche er Einsprache erhob, sondern der Schein derselben, die ächte und wahre Lehre von der Einheit Gottes, und der Streit endete nicht erst mit der kirchlichen Lehrentscheidung, sondern diese war gleich von vornherein Ausgangspunkt und Gegenstand desselben. Dionysius konnte daher nach der Zurechtweisung, die er vom Papst empfing, einlenken; die Gottheit des Sohnes mit Bewußtsein zu läugnen, war ihm ohnehin nicht in den Sinn gekommen. Arius dagegen, indem er die kirchliche Lehre selbst unter dem Scheine des Sabellianismus angriff, konnte nur, wenn er seinen Standpunkt völlig aufgab, mit dieser sich wieder aussöhnen; im andern Falle blieb ihm nichts übrig, als nun mit voller Einsicht in den Stand der Sache seinen Irrthum bis zum Aeußersten zu treiben. Aber in dem Einen Punkte bleibt die Gleichheit des Verhältnisses bestehen: Origenes, Dionysius und Arius sind zu ihren Irrthümern durch die Scheu vor der sabellianischen Einheitslehre gekommen, und diese Irrthümer selbst spitzen sich, sowie die Entwicklung der Lehre fortschreitet, und der Begriff der Einheit siegt, immer schärfer zum häretischen Extrem zu.

Wir werden demnach nicht zuviel behaupten, wenn wir die Wirkung, welche das Lehrschreiben des Papstes Dionysius in der alexandrinischen Kirche hervorbrachte, als eine wohlthätige Krisis bezeichnen, durch welche eine innere Scheidung in der Lehre dieser Kirche angebahnt und vollzogen wurde, mit dem Erfolg, daß auf der einen Seite die irrigen Vorstellungen von früherher immer mehr aufgegeben, auf der andern Seite dagegen gerade sie mit um so größerer Zähigkeit und Ausdauer festgehalten wurden. Origenes hatte noch, seiner vermittelnden Tendenz gemäß, die Gegensätze in der Lehre von der Trinität in einer eigenthümlichen unklaren und unentschiedenen Schwebe gehalten. Er nimmt den Sohn nicht in den Kreis des ganzen und vollen göttlichen Lebens auf; um dieses ganz zu fassen, ist der Sohn zu sehr begrenzt und beschränkt; aber ebenso wenig will er ihn ganz davon ausschließen und ihn unter die Geschöpfe versetzen. Aus dieser Schwebe war die Lehre bereits durch Bischof Dionysius in bedenklicher Weise herausgetreten. Er hatte Ernst gemacht, und indem er einseitig das Eine Element der Lehre

Digitized by Google

des Origenes, die Richtung in der Wesensbestimmung des Sohnes auf die Welt, sich aneignete und durchbildete, streifte er an die Gefahr, ihn zum Geschöpfe herabzudrücken. Es erfolgte seine Zurechtweisung durch den Papst, und sie wurde von nun an der sichere Leitstern in dieser Frage für die kirchlich Gesinnten, der Anziehungspunkt für alle diejenigen, welche den Inhalt des Glaubens höher hielten, als die wissenschaftliche Theorie. Umgekehrt wurde aber auch für diejenigen, welche es nicht verstanden, von ihrer wissenschaftlichen Anschauungsweise und ihrer theoretischen Befangenheit sich loszureißen, die Theorie in ihrem Gegensatz gegen das Dogma der vereinende Mittelpunkt. Eine Scheidung der Geister trat ein, eine doppelte Strömung nach rechts wie nach links begann, sie erreichte zur Zeit des Alexander und des Arius ihren Höhepunkt, und die unvermeidliche Krisis brach aus. Alexander mit dem reinen, von den Mißverständnissen der Schule befreiten Dogma stand auf der einen, Arius mit den zum häretischen Dogma in sich selbst zusammengefaßten Irrthümern der Schule stand auf der andern Seite. Das Dogma der Kirche und das auf den falschen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Theorie beruhende Dogma der Schule geriethen in den härtesten Conflict, und Jahre vergingen, bis jenes, durch die ebenfalls von Origenes in ihren Anfängen und Keimen bereits vorbereitete wahre Wissenschaft unterstützt, den Sieg über die häretische Dogmenbildung errang.

Uebrigens stellte sich diese Scheidung der Geister nicht plötzlich und unvermittelt ein. Es ist ein Naturgesetz für den Verlauf solcher Krisen, daß ihr Höhepunkt erst allmählich sich anbahnt. Damit stimmt ganz überein, was wir über den Fortgang und die Steigerung der Krisis in der Zeit von Dionysius bis Alexander und Arius aus den Quellen, freilich nur fragmentarisch, erfahren.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß Athanasius und Photius, denen wir die Nachrichten über die alexandrinischen Lehrer in der genannten Epoche verdanken, in der Beurtheilung der kirchlichen Stellung dieser Männer und ihrer Rechtgläubigkeit nicht völlig zusammentreffen, daß jener eine günstigere, dieser eine ungünstigere Meinung über sie habe. Genau so muß es sein, wenn unsere Voraussetzung richtig und unsere Auffassung der Zustände in der alexandrinischen Kirche die wahre ist. Athanasius wendet bei der Lehre des Theognostus dieselbe Unterscheidung an, wie bei der Lehre des Origenes [1], und zur Ehrenrettung des

[1] Athan. de decr. Syn. Nic. c. 25 u. 27.

Digitized by Google

Dionysius hatte ihm ein ähnliches Vertheidigungssystem dienen müssen. Er unterscheidet die Stellen in den Schriften des Theognostus, wo er seine eigentliche dogmatische Ueberzeugung ausspricht, von jenen, wo er wissenschaftliche Fragen aufwirft und speculative Erörterungen anstellt. Nur die Stellen der erstern Art will er als Ausdruck seines wirklichen Glaubens gelten lassen, aus einem leicht begreiflichen Grunde. Ihm war es darum zu thun, den Arianern den Vorwand zu entziehen, als ob die nicänische Lehre neu sei, und nicht die Tradition, insbesondere der alexandrinischen Kirche und ihrer hochangesehenen Katecheten für sich habe. Zudem war diese Unterscheidung zum Theil in den Lehrsystemen des Katecheten selbst begründet, und wirklich bot z. B. die Lehre des Origenes wegen ihrer eigenthümlichen Stellung zwischen dem Dogma der Kirche und der subordinatianischen Verirrung eine kirchlich auszulegende Seite dar. Wenn Origenes die Ewigkeit des Sohnes behauptete, so schloß dieß für Athanasius auch den Ursprung des Sohnes aus dem Vater und den Begriff der Gleichwesentlichkeit in sich, und was jener damit nicht Uebereinstimmendes sagt, war in seinen Augen nicht ein Irrthum im Glauben, sondern ein Irrthum der Wissenschaft. So will Athanasius auch bei Theognostus zeigen, daß die nicänische Lehre sogar ihrem Wortlaute nach bei ihm sich finde, und führt zu diesem Zwecke eine Stelle aus dem zweiten Buche seiner Hypotyposen an [1]. Nach ihrem Wortlaute kann die Stelle allerdings so ausgelegt werden. Theognostus sagte: „das Wesen des Sohnes ist nicht von außen hinzugekommen, noch ist es aus dem Nichtseienden (ἐκ μὴ ὄντων) hinzugefügt (d. h. er ist kein materielles Wesen), sondern aus dem Wesen des Vaters hervorgewachsen, wie der Abglanz, der vom Lichte, oder der Dunst, der vom Wasser aufsteigt. Der Abglanz sei nicht die Sonne selbst und der Dunst nicht das Wasser selbst, aber Beides ist auch nicht ohne Zusammenhang und nicht einander fremdartig. Der Sohn ist vielmehr ein Ausfluß aus dem Wesen des Vaters (ἀπόῤῥοια ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), ohne daß jedoch dieses eine Theilung (μερισμός und durch die Theilung eine Verminderung und Schwächung) erleidet. Wie die Sonne bleibt, was sie ist, und nicht durch die aus-

[1] Theognostus sagt hier vom Sohne, er sei ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας; dem hl. Athanasius ist dieß sofort gleichbedeutend mit dem bekannten Artikel des nicänischen Symbolums: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

Digitized by Google

strömenden Strahlen vermindert wird, so hat auch das Wesen des Vaters dadurch, daß er im Sohne ein Abbild hat, keine Veränderung erfahren." Der Sinn dieser Stelle scheint auf den ersten Blick ganz die nicänische Schärfe und Bestimmtheit zu haben. Jedenfalls ist gewiß, daß Theognostus mit dem Satze: ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας weit über Origenes hinausgegangen und dem Dogma näher getreten war. Origenes würde nach seiner oben (S. 308) mitgetheilten Erklärung diese Ausdrucksweise schwerlich gebilligt haben; sie wäre ihm zu sinnlich für das geistige Wesen Gottes gewesen, und er hätte darin die Vorstellung von einer Theilung der göttlichen Substanz gefunden. Der übrigen Analogien bediente er sich selbst, aber, wie bekannt, keineswegs im Sinne der vollen Wesensgleichheit. Diese ihm günstige Seite an der Lehre des Theognostus berücksichtigt nun Athanasius allein und macht ihn zu einem Zeugen der kirchlichen Tradition; an dieser Stelle soll er vornehmlich seine volle Ueberzeugung, seinen ganzen Glauben aussprechen; alle übrigen Aeußerungen desselben Katecheten, die nicht so entschieden und bestimmt lauten, schiebt er einfach bei Seite mit der Bemerkung, das seien wissenschaftliche Fragen, die Theognostus in Bezug auf das Dogma aufgeworfen habe. Genau so macht es Athanasius auch bei Origenes, und indem er die dem Dogma abgewendete Seite bei ihm ganz außer Acht läßt, muß er natürlich auch bei ihm das Dogma der Kirche wiederfinden. Allein wie dadurch die Lehre des Origenes in ein einseitiges Licht gestellt wird, so ist zu fürchten, daß dieß auch bei Theognostus geschehen sei, und daß seine Lehre, mochte sie immerhin dem Dogma noch näher kommen, als die des Origenes, dennoch die volle Reinheit desselben nicht erreicht habe.

Diese Befürchtung erweist sich als gegründet, wenn man erwägt, wie kühl und behutsam Photius bei der Beurtheilung des Theognostus zu Werke geht und dabei offenbar polemisch auf Athanasius Rücksicht nimmt. Photius gibt (cod. 106) eine Uebersicht von demselben Werke dieses Katecheten, das auch Athanasius vor sich hatte, von seinen Hypotyposen, und erklärt, Theognostus habe im zweiten Buche, demselben, welchem Athanasius seine Stelle entlehnt hat, die origenistischen Irrthümer in Bezug auf den Sohn vorgetragen, habe ihn κτίσμα genannt und ihn lediglich an die Spitze der logischen (geistigen) Creaturen gestellt. Er habe es gethan, entweder in ähnlichen Irrthümern befangen, oder zur Vertheidigung des Origenes, indem er Fragen der Wissenschaft zur Sprache brachte, nicht seine eigentliche dogmatische Ueberzeugung aus-

Digitized by Google

drückte [1], oder aus Rücksicht auf die Schwäche des mit dem christlichen Glauben noch ganz unbekannten Katechumenen, der die Wahrheit in ihrer Schärfe noch nicht fassen könne, um ihm wenigstens einigermaßen eine Erkenntniß des Sohnes beizubringen. Allein mit einer solchen Beschönigung, wie sie offenbar mit dem größten Theile dieser entschuldigenden Bemerkungen beabsichtigt wird, ist Photius durchaus nicht einverstanden. Ein Nachlassen von der dogmatischen Strenge möchte für die mündliche Besprechung und für den Unterricht (διάλεξις) hingehen, aber bei der schriftlichen Darstellung (dem ἔγγραφος λόγος), die in Aller Hände kommen solle, sei sie nicht zulässig [2]. Auch die weitere Inhaltsangabe der Hypotypoſen bei Photius beweist, daß Theognostus ganz auf origenistischem Boden stand. Nach Photius hatte er im dritten Buche die Lehre vom hl. Geist ganz im Sinne von Origenes' Periarchon dargestellt; ebenso im vierten Buche die Lehre von den Engeln und Dämonen, die nach ihm mit einem feinen Körper bekleidet seien. Auch im fünften und sechsten Buche (von der Menschwerdung) habe er geirrt, insbesondere in Bezug auf die Ubiquität der (menschlichen) Wirksamkeit Christi. Indessen im letzten, dem siebenten Buche (von der Schöpfung Gottes) habe er sich nicht nur über die kirchlichen Glaubenssätze überhaupt richtiger ausgesprochen, sondern auch namentlich gegen den Schluß über den Sohn Gottes.

Unter den tadelnswerthen Aussprüchen über den Sohn Gottes fiel

---

[1] ἐν γυμνασίας λόγῳ καὶ οὐ δόξης. So spricht sich auch Athanasius de decr. Syn. Nic. c. 25. über diese Stellen bei Theognostus aus.

[2] Hefele (Conciliengesch. I. 224.) hat diese Stelle des Photius mißverstanden. Nach ihm wäre Folgendes der Sinn: wenn aber in einem Fragment des Theognostus bei Photius (Photius theilt nicht ein Fragment des Theognostus mit, hat überhaupt keine einzelne Stelle, sondern den Gesammtinhalt des zweiten Buches im Auge) der Sohn ein κτίσμα genannt wird (dieser Ausdruck ist nicht das Einzige, was Photius tadelt; er findet bei Theognostus überhaupt die origenistischen Irrthümer wieder), so vermuthet Photius (cod. 106), dieser Ausdruck werde, da das Werk, woraus er entnommen, dialogisch war, wohl der Rede eines Dritten angehört haben. Von dieser Vermuthung des Photius ist im Texte keine Spur vorhanden; ebenso wenig sagt er, daß das Werk des Theognostus ein Dialog war, womit von selbst die Möglichkeit, einem Dritten die incriminirten Aussprüche zuzuschreiben, wegfällt. Auch widerspricht der Annahme einer dialogischen Form schon der Titel Hypotypoſen; für sie war schwerlich diese Form der Darstellung üblich. Photius stellt einfach die mündliche und schriftliche Mittheilung, die διάλεξις und den ἔγγραφος λόγος einander gegenüber, und meint, dogmatische Ungenauigkeiten (ein μὴ λέγειν ὀρθῶς) seien wohl an jener, nicht aber an dieser, die für das große Publikum bestimmt sei, zu ertragen.

Digitized by Google

dem Photius besonders auf, daß Theognostus denselben κτίσμα nannte. Dieser Ausdruck mußte für die Spätern ganz vorzüglich anstößig sein; unwillkürlich wurden sie dadurch an den arianischen Mißbrauch dieses Wortes erinnert und veranlaßt, auch die vornicänischen Väter, welche dieses Wort gebrauchten, mit Argwohn zu betrachten. Indessen hatte dasselbe in dieser Zeit noch nicht die streng arianische Bedeutung von Geschöpf; der Sprachgebrauch selbst hatte seinen Ursprung in der hl. Schrift, wo Sprüchw. 8, 22 dieses Wort für das Hervorbringen der hypostatischen Weisheit, d. h. nach der allgemeinen Auslegung der damaligen Zeit, des Logos vorkommt, und selbst Papst Dionysius gibt zu, daß es einen von dem Ausdrucke für die eigentliche Schöpferthätigkeit Gottes (ποιεῖν) sehr verschiedenen, mit der kirchlichen Lehre vom Ursprunge des Sohnes wohl zu vereinenden Sinn habe [1]. Aehnlich, könnte man meinen, müsse dieser Ausdruck auch bei Theognostus verstanden werden, wodurch die an sich in ihm liegende Herbe nicht unbedeutend gemildert würde. So ungefähr lautet auch die Entschuldigung dieses Sprachgebrauchs bei Kuhn [2]. Er sagt: „dieses Wort drücke nicht nothwendig den stricten Begriff der zeitlichen, aus Nichts geschaffenen Creatur aus. In dem weitern Sinne aber eines durch den auf sich selbst gerichteten Willen des Vaters hervorgebrachten Sprößling seines eigenen Wesens bezeichnet der Ausdruck gerade das, was der einseitige Subordinatianismus als das wahre und unterscheidende Wesen des Sohnes begreift. Und so hat es auch wohl Theognostus genommen. Der Widerspruch, den Athanasius und Photius bei ihm finden und dadurch lösen wollen, daß sie annehmen, er habe jenen Ausdruck und Alles, was er in ähnlicher Weise Unwürdiges vom Sohne gelehrt, ὡς ἐν γυμνασίᾳ ἐξετάσας vorgetragen [3], scheint gar nicht vorhanden, vielmehr ihnen erst dadurch entstanden zu sein, daß sie nach beiden Seiten zu weit gehend, einmal jene Darstellung ohne weiteres ganz im nicänischen Sinne, und dann den Ausdruck κτίσμα ebenso im arianischen Sinne ausgelegt."

Diese Erläuterungen beweisen wenigstens soviel, daß der Ausdruck

---

[1] Athan. de decr. Syn. Nic. c. 26: διαφέρει γὰρ τοῦ ποιῆσαι τὸ κτίσαι. Der Papst nimmt es in der bekannten Stelle Sprüchw. 8, 22 für gleichbedeutend mit ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γενομένοις ἔργοις, γεγονόσι δὲ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ.

[2] Dogm. II. 238.

[3] Von Photius gilt dieß, wie oben gezeigt, nicht.

Digitized by Google

κτίσμα keineswegs von Theognostus im streng arianischen Sinne gemeint war. Ist dieß zuzugeben, so müssen wir andererseits der darauf gegründeten positiven Erklärung Kuhns doch unsere Zustimmung versagen. Was uns davon zurückhält, ist ein von Kuhn nicht weiter berücksichtigtes Zeugniß über die Lehre des Theognostus vom Sohne Gottes bei Gregor von Nyssa, worin unter Hervorhebung gewisser Aehnlichkeiten zwischen dem alexandrinischen Katecheten und dem arianischen Parteihaupt Eunomius gesagt ist, Theognostus habe gelehrt, daß Gott, als er diese sichtbare Welt habe schaffen und einrichten wollen, zuvörderst und vor dieser Welt den Sohn wie eine Norm und ein Richtmaß der Schöpfung ins Dasein gerufen habe [1]. Der Sinn dieser Stelle ist durchaus origenistisch und stimmt ganz überein mit den Erklärungen, welche Origenes über den Logos als den Träger und Inbegriff der göttlichen Ideen und insofern als das Vor- und Musterbild der zu schaffenden Welt abgibt [2]. Wir sehen daraus, daß Theognostus den Sohn nicht bloß in seinem Verhältnisse zu Gott, sondern auch in einem ursprünglichen, sein Wesen bedingenden Verhältnisse zur Welt auffaßte. Sprach er von ersterm Verhältnisse, dann ging er allerdings über Origenes hinaus und näherte sich dem Dogma; dann sagt er: der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters herausgewachsen, ohne es zu theilen oder zu vermindern; in dem letztern Falle dagegen läßt er in diesem dem Vater entsprossenen Wesen des Sohnes zugleich das Wesen der Welt vorbildlich in den Ideen enthalten sein und bringt ihn so in eine bedenkliche Verwandtschaft mit der Welt selbst. In dieser letztern Eigenschaft, als Princip der Schöpfung, scheint nun Theognostus, höchst wahrscheinlich mit Berufung auf Sprüchw. 8, 22, wo von der Schöpfung (ἔκτισε) der Weisheit die Rede ist, den Sohn κτίσμα genannt zu haben. Dieser Ausdruck ist dann allerdings in einem weitern Sinne gemeint, wornach er nicht bloß die Schöpfung der Welt, sondern auch das Hervorbringen des weltschöpferischen Logos bezeichnet; allein darin liegt auch der Beweis, wie schwankend trotz aller größern dogmatischen Bestimmtheit doch noch immer die Stellung war, welche dem Logos zwischen Gott und der Welt angewiesen wurde.

---

[1] Gregor. Nyss. adv. Eunom. lib. IV. p. 661. D. ed. Migne: ἀλλ' ἔστιν καὶ ἐν τοῖς Θεογνώστῳ πεπονημένοις τὸ ἴσον εὑρεῖν, ὃς φησι τὸν Θεὸν βουλόμενον τόδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι πρῶτον τὸν υἱὸν οἷόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προϋποστήσασθαι.

[2] S. oben S. 341 und beſ. 364 f.

Digitized by Google

Theognostus war immer noch nicht im Stande, den Ursprung des Logos aus dem Wesen des Vaters ganz unabhängig von dem Ursprung der Welt zu erkennen und zu begreifen, daß Gott auch ohne die Welt Vater sei und einen Sohn habe. An diesem vollen Aufschwung zur Höhe des Dogmas hinderte ihn das Bleigewicht der origenistischen Theorie, und wie dieser, so klebte auch seiner Theorie noch ein Rest des nicht vollständig überwundenen Ditheismus an. Jedenfalls stand er dem römischen Begriff der Monarchie, welcher Vater und Sohn auch ohne die Welt einander gleichstellt, ziemlich fern, und doch auch wieder näher als Origenes. Unläugbar hatte er sich über die Unvollkommenheit der anfänglichen Lehre des Bischofs Dionysius weit erhoben; er hatte zunächst den rein origenistischen Standpunkt wieder hergestellt; selbst über diesen ging er hinaus und war ganz auf dem Wege, das volle Dogma zu erreichen, wenn er beim Ursprunge des Sohnes nur von dem Ursprunge der Welt hätte absehen können. In dieser dem Dogma zugewendeten Tendenz seiner Lehre haben wir offenbar eine Nachwirkung von dem Lehrschreiben des Papstes Dionysius zu erkennen. Aber auch der Einfluß der origenistischen Theorie ist nicht wegzuläugnen; Theognostus vermochte nicht, sich von den wissenschaftlichen Voraussetzungen der alexandrinischen Schule loszusagen und die Schranken zu durchbrechen, welche sie der reinen Erfassung des kirchlichen Dogmas zog. Eine Spannung zwischen Theorie und Dogma war davon unausbleibliche Folge, und diese Spannung duldete keine Halbheit und schwächliche Vermittlung. Entweder mußte man ganz dem Zuge der Kirche und des Dogmas, oder ganz dem Zuge der falschen Theorie nachgeben und mit der vollen Häresie enden, d. h. man mußte mit Arius die ewige und wesenhafte Beziehung des Sohnes zum Vater völlig aufheben und ihn rein in die Kategorie der Geschöpfe stellen.

Die dogmatische Entwicklung in der alexandrinischen Kirche seit Dionysius, ja eigentlich schon seit Origenes müssen wir uns daher wie eine langsam, aber stetig fortschreitende Gährung heterogener Elemente denken, welche mit einer Scheidung derselben, einerseits nämlich mit einer allmählichen Läuterung der dogmatischen Begriffe bis zu ihrer Reinheit endet, andererseits aber die Irrthümer der Theorie als einen zur Häresie sich gestaltenden Bodensatz zurückläßt. Der Arianismus ist nichts als die todte Schlacke, welche aus dem reinen Golde der alexandrinischen Speculation ausgeschieden, zuletzt als voller Gegensatz gegen Kirche und Dogma übrig bleibt.

Digitized by Google

Gleich bei dem folgenden Alexandriner, bei dem als jüngern Origenes gepriesenen Vorsteher der Katechetenschule Pierius, findet dieses Entwicklungsgesetz seine Bestätigung. Ueber ihn lautet das Urtheil des Photius (cod. 119) weit günstiger, als über Theognostus, obgleich er auch ihm das Lob voller kirchlicher Correctheit nicht ertheilen kann. Das Werk desselben (in 12 Büchern) enthielt doch noch immer Manches, das von der später in der Kirche herrschenden Lehrweise abwich, vielleicht eine früher übliche, dann veraltete Form derselben war [1]. Seine Lehre über Vater und Sohn sei richtig, nur nenne er Beide zwei Wesen [2], doch brauche er, wie aus dem Zusammenhange erhelle, diese Ausdrücke statt des gewöhnlichen Hypostasis, nicht im arianischen Sinne. Es sind formelle Mängel, welche Photius tadelt; in der Sache selbst weiß er ihm keinen Vorwurf zu machen, bei den strengen Grundsätzen des Photius in diesen Dingen gewiß ein Beweis, daß die Rechtgläubigkeit des Pierius wenig oder nichts zu wünschen übrig ließ. Wie sehr sich auch der wissenschaftliche Geist des alten Meisters der Schule in ihm verjüngt haben mochte, so hatte er doch viele Gebrechen desselben abgestreift und mehr die kirchlich dogmatische Richtung vorwalten lassen, als daß er auf die Abwege der Speculation sich verlocken ließ. Auch die Vergleichung mit Theognostus fällt zu seinem Vortheil aus. Doch dem höchsten Ziele, der vollen Erfassung der göttlichen Monarchie in den drei Personen, stand er dessenungeachtet noch fern, wie theils seine unbeholfene Ausdrucksweise (s. oben), theils noch mehr die folgenden Bedenken des Photius zeigen. Nicht in gleicher Weise nämlich, fährt dieser fort, verhalte es sich mit seiner Lehre vom hl. Geiste. Diese sei unkirchlich; nach ihr stehe der hl. Geist an Herrlichkeit (göttlichem Wesen) unter Vater und Sohn. Begreiflich, da immer noch ein Bodensatz des platonisirenden Subordinatianismus bei ihm übrig geblieben war, der sich namentlich in seiner Behauptung der Präexistenz der Seelen verräth.

---

[1] *πολλὰ δὲ ἔξω τῶν νῦν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καθεστικότων, ἀρχαιοτρόπως ἴσως, ἀποφαίνεται.*

[2] Photius cod. 119: *οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο λέγει.* Indessen hat selbst der spätere Bischof Alexander, der Gegner des Arius, diese unbeholfene Ausdrucksweise noch nicht zu überwinden vermocht. In seiner ep. I. c. 9. (bei Migne T. XVIII.) sagt er Joh. 10, 30 erklärend Folgendes: *ὑπερ φησὶν ὁ κύριος, οὐ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων.* So schwer wurde es selbst noch einem Alexander, gegenüber einem Arius, jede ditheistisch klingende Redeweise zu vermeiden.

Digitized by Google

Wäre ein dem Bischof Petrus von Alexandrien († 312) zugeschriebenes und angeblich aus seiner Abhandlung über die Osterfeier entlehntes Fragment ächt, oder seine Aechtheit nicht angefochten, so würde sich an ihm die Art und Weise des weitern Fortschrittes in der alexandrinischen Dogmenentwicklung sehr schön beobachten lassen. Nach diesem Fragmente nämlich würde schon unter Petrus der Gipfelpunkt dieser Entwicklung erreicht und die völlige Ausgleichung mit der römischen Kirchenlehre erzielt worden sein, und zwar dadurch, daß man Christus in seinem Doppelverhältniß zur Gottheit und zur Menschheit mit erschöpfender Genauigkeit betrachtete. Von dem Logos nämlich heißt es hier, er sei seiner Gottheit nach mit dem Vater gleichewig und ihm gleichwesentlich (συναΐδιος und ὁμοούσιος), als Mensch aber sei er vermöge seiner Geburt aus der steten Jungfrau und wahrhaften Gottesgebärerin (θεοτόκος — sein zweiter Nachfolger Alexander bedient sich bereits zuverlässig dieses später im nestorianischen Streit so berühmt gewordenen Ausdrucks) den Menschen gleichwesentlich geworden [1]. Indessen scheint der Kritik dieses Fragment eine zu auffallende Aehnlichkeit mit der spätern Form des christologischen Dogmas zu haben, ob mit Recht, lassen wir dahingestellt, da allerdings die Elemente dieser dogmatischen Formulirung in unserer Zeit bereits nachzuweisen sind. Wir befinden uns nämlich hier auf der Grenze, wo sich die frühere unvollkommene Lehrform der alexandrinischen Kirche von der spätern vollständig durchgebildeten scheidet, und da mag es bei dem Mangel an eigenen Schriften des Petrus immerhin zweifelhaft bleiben, ob wir ihn noch der frühern oder schon der spätern Zeit zuzählen müssen. Daß er wenigstens auf der Grenze stand, und daß er sich über das Wesen Christi in den angedeuteten beiden Richtungen Klarheit zu verschaffen suchte, davon zeugen andere Fragmente, namentlich eines, wo er von Christus sagt: die Gesammtheit seiner Wunderwerke zeige, daß er seinem (ewigen) Wesen nach Gott war, und daß er ebenso wesenhaft (in der Zeit) Mensch wurde, ein Ausspruch, welcher in Wahrheit als Kern und kurzer Auszug der obigen Stelle erscheint. Wer so, wie Petrus, Christus nach seiner menschlichen Seite scharf ins Auge faßte und ihn hier als Mensch im vollen Sinne des Wortes erkannte, konnte auch, sein Verhältniß zu Gott erwägend, nicht vor dem vollen Erkenntniß seiner Gottheit zurückschrecken. Gerade das Aufstellen des ganzen

[1] Bei Migne T. XVIII. p. 518.

Digitized by Google

Gegensatzes war der geeignetste Weg, sich die ganze Bedeutung der beiden Glieder desselben zum Bewußtsein zu bringen [1].

Doch mag immerhin die volle Reinheit des Dogmas von Petrus noch nicht erreicht worden sein — jedenfalls war nach ihm nur noch der letzte Schritt zu thun, um zu diesem Ziele zu gelangen. Allein ehe unsere Darstellung dazu fortgeht, wird es sich verlohnen, von diesem Standpunkt der Entwicklung aus einen Rückblick auf die Gesammtentwicklung in der alexandrinischen Kirche zu werfen. Soviel Schönes und Vortreffliches dieselbe auch gleich in ihren ersten Anfängen bei Clemens, namentlich im Gegensatz zum Gnosticismus, darbietet, so lassen sich doch schon bei ihm die Keime zu den eigenthümlichen Verirrungen der Folgezeit und der erste Ansatz zu einer fehlerhaften Lehrentwicklung nicht verkennen. Sowie diese Keime sich lebendig entfalteten, bildete sich aus ihnen im Zeitalter des Origenes ein ausgeprägter Gegensatz zur römischen Kirche, die nun ihrerseits darauf bedacht war, sie auszumerzen, und in diesem Sinne auf die alexandrinische Kirche einzuwirken nicht unterließ. So wurde der erste Anstoß zu einem Läuterungsproceß gegeben, aus welchem die kirchliche Lehre, von ihrer fremdartigen Umhüllung befreit, allmählich wie gediegenes Gold hervorging, während eben diese Umhüllung, die wissenschaftliche Schale, mehr und mehr als Irrthum und feindlicher Gegensatz gegen das Dogma sich ausschied. Aber in Alexandrien war diese Dogmenbildung zugleich ein wissenschaftlicher Proceß, und sowie das Dogma in seiner gediegenen Lauterkeit die umgebende Form sprengte, verband sich mit ihm zugleich das wissenschaftliche Verständniß, das Bewußtsein, daß dieses Dogma und die wahre Wissenschaft übereinstimmen, während andererseits mit dem zur Häresie gewordenen Irrthum sich die falsche wissenschaftliche Theorie verschmolz, welche die frühern Trübungen verursacht hatte. War der Platonismus die Grundlage dieser Theorie, so erfuhr auch er am

[1] Migne l. c. p. 521: ὅτι θεὸς ἦν φύσει καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος φύσει. Das Wort φύσει erinnert lebhaft an die Ausdrucksweise des Theognostus: ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ. Petrus will demnach sagen: Christus ist wesentlich Gott und Mensch vermöge seines doppelten Ursprungs (φύσει). Daß dieß dem Gedanken nach mit dem oben mitgetheilten Fragment auf das Gleiche hinauskommt, ist klar. An dem συναΐδιος und ὁμοούσιος kann man in Alexandrien um diese Zeit keinen Anstoß nehmen; beide Ausdrücke waren durch Origenes und Dionysius hinlänglich vorbereitet und Alexander bedient sich einige Jahre später derselben als bereits mit Bürgerrecht in der dogmatischen Sprache geltend. Sie sind ihm gegen Arius das Palladium der Orthodoxie.

Digitized by Google

Dogma eine reinere und edlere Durchbildung, in welcher er der kirchlichen Lehre entsprach, während gerade der alte und ächte Platonismus sich als die Quelle und Grundlage der Häresie erweisen muß. So ist Athanasius nicht bloß Repräsentant der kirchlichen Rechtgläubigkeit, er ist auch der glänzendste Vertreter der das Dogma mit philosophischem Geist durchdringenden Wissenschaft, und Arius nicht bloß Repräsentant der ausgeschiedenen Heterodoxie, sondern auch der falschen mit dem Dogma vermengten Wissenschaft, der reine Platoniker gegenüber dem kirchlichen Dogma. Gerade der alte Platonismus, ganz und rückhaltlos durchgeführt, ist der Boden, aus welchem seine häretische Gotteslehre hervorwächst. Doch wir dürfen der spätern Erörterung dieses Punktes nicht vorgreifen; es mag hier genügen, die Perspective der Zukunft gezeigt zu haben. Darauf indeß können wir nicht stark genug aufmerksam machen, wie entscheidend in diesem Lebensprocesse der alexandrinischen Kirche das römische Dogma und der römische Impuls mitgewirkt habe.

Kehren wir nun nach dieser Umschau über den Stand der Lehrentwicklung in Alexandrien zu Bischof Alexander und seinem Vortrage zurück, durch welchen es den ersten Anlaß zum Entstehen der arianischen Häresie gegeben hat. Das scheinbar Zufällige des ganzen Vorgangs wird jetzt verschwinden; wir fühlen, daß wir in der Geschichte der alexandrinischen Kirche an einem bedeutsamen Wendepunkte angelangt sind, daß eben jetzt die Scheidung der Geister sich verwirklichen sollte, welche schon seit geraumer Zeit sich vorbereitet hatte. In einer Versammlung seiner gesammten Geistlichkeit hält Alexander einen Lehrvortrag über die Dreifaltigkeit. Es war ihm nicht darum zu thun, einfach, wie es die Sache forderte, wenn keine polemische Rücksichten obwalteten, die beiden Seiten des Dogmas, die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen, gleich stark und entschieden hervorzuheben. Sein Hauptaugenmerk war darauf gerichtet, in der Dreiheit der Personen recht kräftig und energisch den Begriff der Wesenseinheit hervortreten zu lassen: gerade dieser Punkt war es also, wo er Mißverständnisse besorgen, wo er auch wohl bei Diesem und Jenem im Klerus Irrthümer voraussetzen durfte. Seine Situation ist ganz ähnlich, wie die des Papstes Dionysius, der schon geraume Zeit vor ihm denselben Lehrpunkt mit gleich eindringlicher Strenge den Alexandrinern einschärfen mußte. Es mußte die Ahnung von einem in seiner Kirche emporkeimenden oder bereits im Geheimen schleichenden Tritheismus sein, was ihn bewog, in seinem Vortrage die Einheit Gottes so auffallend zu betonen. Es ist offenbar ein bedeu-

Digitized by Google

tungsvoller Moment, in welchem Alexander zu seinem Klerus redet, ein Augenblick, wo es sich entscheiden muß, ob eine bisher mehr im Stillen gehegte falsche Auffassung der Einheit Gottes sich willig der ruhigen Belehrung des Bischofs unterwirft, oder durch die öffentliche Zurechtweisung gereizt, den bergenden Schleier fallen läßt und in lauten Widerspruch ausbricht. Das Letztere geschah. Der Stolz des von sich selbst nur allzu sehr eingenommenen Dialektikers wollte sich dem einfachen vom Bischof verkündigten Glauben nicht beugen. Arius sprang auf; er fühlte sich getroffen, er legte ein offenes Bekenntniß seiner Irrlehre ab und erhob sich im Namen der Wissenschaft gegen das Dogma. Der Schleier war gefallen, der Bruch vollzogen.

So müssen wir uns ohne Zweifel die Lage in Alexandrien denken. Dann ist es aber auch gewiß, daß Sokrates nur summarisch berichtet, nur die Hauptumstände erzählt, die vorhergegangenen Einzelheiten gleichsam nur in ihrer Spitze und in ihrem Gipfelpunkt zusammenfaßt. Den ganzen Vorgang mit Allem, was dahinter lag und unsichtbarerweise mitwirkte, lernen wir von ihm nicht kennen. Hier nun aber greift ergänzend die Darstellung des Sozomenus ein, mit dessen Berichte im Wesentlichen auch Theodoret und Epiphanius übereinstimmen.

Wir übergehen die Vorgeschichte des Arius, seinen zweimaligen Abfall zum meletianischen Schisma, ungeachtet nach dem ersten Abfalle ihn Bischof Petrus nicht nur wieder aufgenommen, sondern auch zum Diakon geweiht hatte. Schon hier bemerkt Sozomenus von ihm, daß er von Anfang an als ein gewaltiger Eiferer für das Dogma sich gezeigt habe [1], wie andererseits seine Theilnahme am Schisma den unruhigen Kopf verräth. Nach dem Tode des Petrus söhnte er sich mit dessen Nachfolger Achillas wieder aus, der ihn sogar trotz der bisherigen Vorkommnisse zum Priester weihte. Auch Bischof Alexander hielt ihn in Ehren, und Theodoret sagt, daß ihm das Amt der Schrifterklärung anvertraut gewesen sei [2]. Ganz besonders wird an ihm seine dialektische Fer-

[1] Sozom. h. e. I, 15: ἐξ ἀρχῆς σπουδαῖος εἶναι περὶ τὸ δόγμα δόξας. Athanasius (or. I. c. Ar. I. 8.) erwähnt seinen Eifer gegen die Häresien, bemerkt aber auch, daß, wie so oft, hinter dem lauten Eiferer für die Reinheit des Glaubens der Häretiker stand.

[2] Theodor. h. e. I. 2: τὴν τῶν θειῶν γραφῶν πεπιστευμένος ἐξήγησιν. Es war dieß ein sehr angesehenes, von großem Vertrauen zeugendes Amt in der alexandrinischen Kirche. Nach Photius (cod. 106) nannte sich Theognostus auf dem Titel seiner Hypotyposen ἐξηγητής, und Pierius, der Vorsteher der Katechetenschule,

Digitized by Google

tigkeit (διαλεκτικώτατος) gerühmt, die er, bei seiner Vorliebe für dogmatische Erörterungen, wohl auf diesem Felde und zwar hier in den Lieblingsfragen der damaligen Zeit über das Wesen des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater vorzugsweise bekundete. Sozomenus sagt, daß er seine spätere Irrlehre gleich anfangs in ihrer ganzen Nacktheit und sogar öffentlich in der Kirche in seinen Vorträgen vor dem Volke ausgesprochen habe. Das ist an sich nicht sehr wahrscheinlich, paßt auch nicht zu dem weitern Bericht des Sozomenus und wird dahin zu beschränken sein, daß man allerdings später wohl erkannte, wie Arius eigentlich stets die nämliche Irrlehre vorgetragen habe. Theodoret dagegen sagt richtiger, daß Arius nach seinem ersten Conflicte mit Alexander fortwährend noch seine Irrlehre in der Kirche gepredigt habe. Nur soviel wird also Thatsache sein, daß er gern und wiederholt die Lehre von Vater und Sohn in der Kirche zur Sprache brachte, daß er dabei der ältern alexandrinischen Ausdrucksweise sich bediente, den Sohn κτίσμα nannte, die Unterordnung desselben unter den Vater behauptete, die Gottheit ihm nur in einem unklaren, beschränkenden Sinne beilegte und dabei bald offener, bald versteckter gegen die neue Einheitslehre seit Dionysius, gegen das Homousios und die Gleichstellung mit dem Vater polemisirte, vielleicht nach dem Muster der Polemik des Dionysius gegen die Sabellianer, da sich auf den Letztern die Arianer nachher so gern beriefen. Durch dieses Treiben wurden die Anhänger der Einheitslehre zum Widerspruch herausgefordert, es kam zwischen beiden Theilen zu einer Spannung, zu Disputationen und zu speciellen Erörterungen über den Inhalt des Dogmas. Arius blieb nicht nur hartnäckig bei seiner Meinung, sondern, in der einmal eingeschlagenen Richtung consequent, näherte er sich immer mehr dem häretischen Extrem. Je mehr er sich zu rechtfertigen hatte, desto mehr redete sich auch der Dialektiker in den Irrthum hinein. Jetzt wendeten sich seine Gegner an den Bischof Alexander mit der Aufforderung, die dogmatischen Neuerungen des Arius nicht zu dulden. So sehr hatte die kirchliche Einheitslehre bereits die frühere alexandrinische Sondermeinung verdrängt, daß jene als die herrschende galt und Arius der Neuerung angeklagt

---

wird seine „Homilien" (Photius cod. 119) ebenfalls in der Eigenschaft eines „Exegeten", als Stellvertreter des Bischofs in der Verwaltung des Predigtamtes gehalten haben. Vielleicht war mit diesem Amte auch eine Betheiligung an der Katechetenschule verbunden. Jedenfalls hatte Arius einen hohen wissenschaftlichen Ruf.

Digitized by Google

werden konnte, und eben dieser Umstand mochte auch wieder die ihm anhängende geringe Minorität im Klerus noch mehr reizen, gerade diejenigen Elemente aus der frühern alexandrinischen Lehre zu sammeln und zusammenzufassen, welche dem auf das Homousios gegründeten kirchlichen Einheitsbegriff am stärksten widerstrebten. In diesem Zurückgehen auf die Vergangenheit und Tradition lag indessen auch eine relative Berechtigung für Arius, der gewiß es schon damals so wenig, wie später in seinem Briefe an Alexander unterließ, sich auf die frühere Tradition in seiner Kirche und auf die angesehenen Lehrer der Vorzeit zu stützen.

Bei diesem Stande der Sache konnte der ohnehin Machtsprüchen abholde und auf eine gütliche Beilegung des Streites bedachte, friedliebende Alexander eine Conferenz zwischen beiden Theilen als das zur Herstellung der Eintracht geeignete Mittel erachten; man konnte immer noch dem Zerwürfnisse die Form geben, daß es sich nicht um ausgemachte dogmatische Wahrheiten, sondern um unentschiedene, zweifelhafte Fragen handle [1]. Er selbst sammt seinem Klerus wollte in dieser Conferenz Richter sein. Indessen wie es in solchen Fällen zu gehen pflegt, was ein Mittel der Friedensstiftung sein sollte, diente nur dazu, die Gegner in unversöhnliche Stellungen auseinander zu drängen. Von dem Verlauf der Disputation gibt uns die Bemerkung des Sozomenus eine Vorstellung, daß in dem Auf- und Niederwogen der Debatte selbst dem Alexander etwas Menschliches widerfahren sei, indem er bald die Einen, bald die Andern lobte, eine unbegreifliche Schwäche an diesem Bischof und, wie er nachher sich auswies, so umsichtigen und muthigen Vertheidiger der Kirchenlehre, wenn nicht die Ansicht des Arius immer noch eine Seite dargeboten hätte, welche der frühern alexandrinischen Theologie verwandt war, und wenn nicht von Arius selbst diese frühern Anklänge an seine Lehre energisch geltend gemacht worden wären. Endlich aber stimmte Alexander entschieden der Gegenpartei zu, welche vom Sohne das *συναΐδιος* und *ὁμοούσιος* behauptete; endlich, d. h. nachdem alle Bedenken gefallen, Arius selbst sich ungescheut zu der vollen Consequenz seiner Vordersätze bekannt und unzweifelhaft die Gottheit des Sohnes geläugnet hatte. Jetzt also wird Alexander den von Sokrates erwähnten Vortrag über die Trinität gehalten und in entscheidender Weise die Wesenseinheit der Personen hervorgehoben haben. Indem er

[1] Sozom. l. c.: *ὁ δὲ ὑπολαβὼν ἄμεινον εἶναι περὶ τῶν ἀμφιβόλων ἑκατέρῳ μέρει προθεῖναι λόγον, ὥστε μὴ δόξαι ἀνάγκῃ, ἀλλὰ πειθοῖ τῆς ἔριδος παύειν* etc.

Digitized by Google

dabei den Arius kräftig aufforderte, seinen Widerspruch aufzugeben und die Lehre der Kirche anzunehmen, fand nun der ebenfalls von Sokrates erzählte vollständige Bruch statt. Arius verweigerte seinem Bischof den Gehorsam; sein letztes Wort war, daß gerade aus den Voraussetzungen des Alexander selbst *seine* Lehre mit unabweislicher Consequenz sich ergebe.

Auf dieser Conferenz kam die lange in der alexandrinischen Kirche vorbereitete Krisis zum offenen Ausbruch. Die der frühern Lehrweise anklebende, noch immer nicht ganz überwundene Einseitigkeit und Unvollkommenheit wurde von der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Kleriker fallen gelassen, und dafür die römische Kirchenlehre mit dem vollen Bewußtsein ihrer Wahrheit ohne Hintergedanken und Vorbehalt angenommen. Die frühern Irrthümer der Katechetenschule fanden im Klerus keinen Boden mehr. Gerade sie, ganz losgelöst von den Elementen der Wahrheit, mit denen sie früher verwachsen gewesen waren, bilden den Grundstock der arianischen Lehre. Darum blieb einem Arius gegenüber keine Wahl. Man mußte sich entweder mit Rom für die volle Gottheit des Sohnes entscheiden, oder mit Arius Christus zu einem Geschöpfe Gottes machen. Der Klerus folgte im Allgemeinen der bessern Richtung der frühern Zeit, die sich dem Dogma der römischen Kirche entgegenbewegte; Arius ergriff die andere Richtung; sie führte ihn zum polaren Gegensatze gegen den Glauben der Kirche, die, wie Alexander in seinem ersten Briefe so schön sagt, „die Gottheit Christi anbetet." Nur sehr wenige aus dem Klerus standen auf seiner Seite, ein Beweis, wie tief die arianische Lehre das christliche Bewußtsein verletzte. Sie wurden sammt ihrem Parteihaupte excommunicirt. Anders war es mit den Laien. Eine nicht geringe Zahl derselben schloß sich dem Arius an, theils aus Ueberzeugung, theils aus Mitleid mit ihm, da ihm Unrecht widerfahren, und er ohne Urtheil und Recht aus der Kirche ausgeschlossen sei. Diese Anhänglichkeit ist ein Beweis von der Anziehungskraft, welche die Predigten des Arius auf das Volk geübt hatten. Arius war wenigstens eine zeitlang und bei einem Theile der alexandrinischen Bevölkerung „eine populäre Größe."

25. Die Lehre des Arius.

Die Lehre des Arius ist bekannt genug, und es kann nicht unsere Absicht sein, den allbekannten *Inhalt* derselben von neuem darzulegen. Was dagegen den innern Bau seiner Lehre, ihre wissenschaftliche Form

Digitized by Google

betrifft, so lassen die bisherigen Darstellungen noch immer Raum für einen Nachtrag. Vor Allem wird man das so eben über den Ursprung des Arianismus Vorgetragene durch eine genaue Erörterung der Lehre des Arius bestätigt finden. Auch hier wird sich herausstellen, daß zu der Zeit, als der Arianismus entstand, mit der Lehre des Origenes in der alexandrinischen Kirche eine Zersetzung vor sich gegangen, daß die guten und edeln Elemente, welche mit dem Dogma im Einklang waren, in ihrer Reinheit und Lauterkeit gesammelt und zusammengefaßt wurden, während diejenigen Elemente, welche die Reinheit des Glaubens beeinträchtigten, ausgeschieden und zusammengenommen der Kern einer häretischen Theorie wurden. So erklärt sich, wie sowohl die Lehre des Alexander, als die des Arius entschieden auf einen Ursprung in der Theologie des Origenes zurückweisen.

Das Nächste wird sein, die Bedenken des Arius gegen die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes — denn um diese handelt es sich allein — kennen zu lernen, und darnach zu ermessen, wie sich sein eigener Lehrbegriff, seine eigene Vorstellung von der Einheit Gottes gebildet habe. Den thatsächlichen Inhalt dieser Bedenken kennen wir schon aus dem Berichte des Sozomenus und Sokrates. Nach jenem nahm er Anstoß daran, daß der Sohn ebenso ewig und desselben Wesens wie der Vater sein sollte, an dem *συναΐδιος* und *ὁμοούσιος*. Dasselbe sagt im Grunde auch Sokrates, wenn er ihn gegen seinen Bischof behaupten läßt, der Sohn sei nicht ohne Anfang; es habe eine Zeit gegeben, wo er nicht war, und er sei aus Nichts entstanden. Dieser Sachverhalt wird durch den ersten Brief des Bischofs Alexander bestätigt, nicht nur in den Ausführungen desselben über die Lehre des Arius, sondern besonders in der positiven Darlegung des kirchlichen Glaubens. Der Grundgedanke besteht hier in der Ausführung des Satzes: mit dem Dasein des Vaters d. h. Gottes ist nothwendig auch das Dasein des Sohnes gegeben, und dieser ist als Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, als Bild des unsichtbaren Gottes, als Ausdruck der göttlichen Substanz mit dem Vater gleichen Wesens. Er ist mit dem Vater Eins, wer ihn sieht, sieht den Vater.

Arius selbst bezeichnet nicht nur dieselben Punkte als den ursprünglichen Gegenstand des Streites, sondern was wichtiger ist, er gibt auch die Gründe an, weßhalb er der Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes widerspreche. In seinem Briefe an seinen Freund und Beschützer, den Bischof Eusebius von Nikomedien, in dessen Eingange er

Digitized by Google

ſagt, daß er und ſeine Anhänger als Atheiſten aus Alexandrien vertrieben ſeien, erklärt er ſich über dieſe Gründe näher. Er müſſe dem Alexander widerſprechen; denn dieſer lehre: ſo ewig Gott, ſo ewig ſei auch der Sohn, Vater und Sohn ſeien zumal, auf ungewordene Weiſe exiſtirt der Sohn zugleich mit Gott, er iſt ewig-geworden (ἀειγενὴς), er iſt ungeworden-geworden (ἀγεννητογενὴς). Nicht einen Moment geht das Daſein Gottes dem Sohne voraus; nicht einmal eine bloße Vorſtellung der Trennung darf man zwiſchen ſie einſchieben, ἀεὶ θεὸς, ἀεὶ υἱὸς [1]. Dieſe Lehre habe ſein Biſchof öffentlich (δημοσίᾳ) ausgeſprochen. Er habe ihr nicht beigeſtimmt, daher die Feindſchaft, welche jener gegen ihn hege. Aber auch andere Biſchöfe in großer Zahl, die Orientalen zumal, ſeien mit dieſer Lehre nicht einverſtanden. Sie lehren ein anfangloſes Daſein Gottes vor dem Sohne [2]. Auch ſie ſeien alſo dem Anathem des Alexander verfallen, dem nur drei Biſchöfe, Häretiker und ununterrichtete Menſchen, entgangen ſeien, der eine, weil er den Sohn nach Pſ. 4, 31 eine Ausſprudelung Gottes (ἐρυγὴ), der andere, weil er ihn eine προβολὴ, der dritte, weil er ihn συναγέννητος (gleichewig) nenne. Er dagegen lehre: a) der Sohn iſt nicht ungeworden (iſt nicht gleichewig); b) er iſt in keiner Weiſe ein Theil des Ungewordenen (μέρος

---

[1] Ep. Arii ad Euseb. Nicom. bei Theodor. h. e. I, 5. Daß man auch nicht einmal die bloße Vorſtellung eines Zeitunterſchiedes zwiſchen Vater und Sohn annehmen dürfe, lehrte Alexander wirklich. In ſeinem erſten Briefe (Migne T. XVIII.) ſagt er wörtlich: τὸ μὲν γαρ μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐδὲν δείκνυσιν εἶναι διάστημα, οὐδ' ἀχρὶ τινος ἐννοίας τοῦτο φαντασιῶσαι τῆς ψυχῆς δυναμένης. Das Bedenken von Kuhn (Dogm. II. 354 Anm. 1), ob Alexander ſich ſo ausgedrückt habe, wie Arius von ihm ausſagt, erledigt ſich damit thatſächlich. Sein Bedenken iſt übrigens veranlaßt durch eine irrige Auffaſſung des Wortes ἐπίνοια, deſſen ſich Arius bedient. (οὐτ' ἐπινοίᾳ οὐτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ.) Das Wort ἐπίνοια nämlich bedeutet im Sprachgebrauch der Logik nicht Begriff, ſo daß der Sinn wäre: dem Begriffe nach iſt der Vater vom Sohne nicht verſchieden; dieß wäre offenbar ein dogmatiſcher Irrthum; ſondern ſubjective Vorſtellung. Alexander lehrte mithin: nicht nur daß an ſich Gott und der Sohn ſtets zuſammengehören; auch nicht einmal in der Vorſtellung, die wir uns von dieſem Verhältniß machen, dürfen wir dem Vater eine Priorität der Zeit einräumen. — Ueber die Ausdrucksweiſe des Alexander, wornach er ſagte: Gott und der Sohn ſind ewig, der Sohn iſt aus Gott ſelbſt, indem er das Wort Vater vermied, zur Erklärung vorläufig dieß, daß Arius zwiſchen Gott und Vater unterſchied und annahm, Gott ſei erſt ſpäter Vater geworden, damals nämlich, als er den Sohn hervorbrachte. Alexander mit der Kirche läugnete dieſe Unterſcheidung; Gott und Vater ſind ihm gleichbedeutend.

[2] L. c.: προϋπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως.

Digitized by Google

ἀγενήτου κατ' οὐδένα τρόπον — kein Bestandtheil der ewigen göttlichen Substanz); ebenso wenig ist er c) aus einem zu Grunde liegenden Subſtrat (Materie) gebildet (οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός, d. h. er ist kein materielles Wesen). Stammt also der Sohn weder aus Gott, denn sonst würde er ein Bestandtheil des göttlichen Wesens sein, noch aus der Materie, denn sonst würde er ein materielles Wesen sein, so bleibt nichts übrig, als einen absoluten Schöpfungsact anzunehmen und zu sagen: er ist aus Nichts geworden, wie immer man sonst auch die Art seines Ursprungs bezeichnen will, ob als Zeugung oder als Schöpfung oder als concrete Gestaltung (ὁρίζεσθαι — offenbar mit Bezug auf den Ausdruck Logos und soviel wie begriffliche Bestimmung) oder als Gründung (θεμελιοῦν — nach Sprüchw. 8, 23) [1].

Drei Meinungen also über den Ursprung des Sohnes sind es, die Arius ausschließt und auf deren Ausschluß er die eigene begründet. Der Sohn ist nicht ungeworden, sagt er, und will offenbar damit nahe legen, daß die Annahme des Gegentheils Ditheismus sei; es würde alsdann, meinte er, zwei Ungewordene geben. Man wird sofort errathen, daß diese Erklärung gegen die Lehre des Alexander von der Gleichewigkeit des Vaters (Gottes) und des Sohnes gerichtet sei, was sich auch unzweifelhaft aus einer Stelle eines zweiten Briefes von Arius ergibt, den er später von Nikomedien aus an seinen Bischof geschrieben hat. Hier sagt er: der Sohn kann nicht ewig (ἄϊδιος), auch nicht gleichewig (συναΐδιος) und nicht sammt dem Vater ungeworden (συναγέννητος τῷ πατρὶ) sein, ebenso wenig hat er mit dem Vater zugleich das Sein; wenn man so sein Verhältniß zum Vater auffaßte, wäre dieß heller Ditheismus [2]. Wenn folglich Alexander die Ewigkeit des Sohnes lehrte, und zwar bei ihm in demselben Sinne, wie beim Vater, indem er ihn συναΐδιος nannte, so konnte sich Arius diese Ewigkeit nicht anders denken, als der Sohn solle keinen Ursprung haben, solle ungeworden sein, neben dem ungewordenen Gott und Vater solle noch ein zweites ungewordenes Princip hingestellt werden. Demnach machte Arius seinem

[1] Arius l. c: ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν, οὕτω δὲ εἴπαμεν καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός.

[2] Ep. Arii ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: ὡς τινες λέγουσι τὸ πρός τι, δύο ἀγεννήτους εἰσηγούμενοι. Daß er von τινές redet in einem Briefe an Alexander, der offenbar darauf berechnet ist, die Lehre des Arius im günstigsten Lichte erscheinen zu lassen, kann nicht auffallen. Wir werden gleich sehen, daß er mit dem τινές gerade den Alexander und seine Partei meinte.

Digitized by Google

Bischof mit Rücksicht auf das Prädicat „gleichewig" den Vorwurf, er lehre Ditheismus, eine Thatsache, die uns auch wieder auf der andern Seite durch das directe Zeugniß des Alexander bestätigt wird, wobei außerdem nicht unbeachtet bleiben darf, daß dieser, so correct auch sonst seine Lehre und die Form ihrer Darstellung ist, dennoch eine gewisse Unbeholfenheit im Ausdrucke nicht ganz zu überwinden vermochte, welche dem Argwohn des Arius Nahrung gab [1].

Somit ergibt sich, schloß Arius, ein bewußter oder unbewußter Ditheismus, wenn man den Sohn ewig nennt. Doch, fuhr er fort, sehen wir davon ab, denn die Gegner lehren nicht bloß die Ewigkeit des Sohnes, sondern auch trotzdem, daß er geworden sei, und fragen wir, wie dieses Werden beschaffen sei. Auch hier gibt es eine Menge irriger Vorstellungen, die fern gehalten werden müssen, und welche von ihm in seinem Briefe an Alexander (bei Athan. de syn. c. 16) aufgezählt werden. Wir müssen, sagt er hier, allerdings ein wirkliches, nicht bloß scheinbares Werden beim Sohn annehmen (*οὐ δοκήσει, ἀλλ' ἀληθείᾳ*), aber dieses Werden darf a) nicht gedacht werden in gnostischer Weise als Emanation, wie z. B. bei Valentinus, b) nicht in grob sinnlicher Weise, mit der Vorstellung, als löse sich ein gleichwesentlicher Bestandtheil (*μέρος ὁμοούσιον*) von Gott ab, wie bei den Manichäern, auch nicht so, daß c) nur eine scheinbare Verschiedenheit des Vaters und Sohnes entsteht, wie bei Sabellius, der eine und dieselbe Person Vater und Sohn nannte [2], aber ebenso wenig auch d) ditheistisch, wie bei

---

[1] Ep. Alex. I. c. 11 (Migne T. XVIII.): *φασὶ γὰρ ἡμᾶς ἀγέννητα διδάσκειν δύο, δυοῖν θάτερον λέγοντες δεῖν εἶναι οἱ ἀπαίδευτοι, ἢ ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι φρονεῖν ἢ πάντως ἀγέννητα λέγειν δύο*, d. h. wer die Ewigkeit des Sohnes annimmt, bekennt sich zur Lehre von zwei ungewordenen Principien. Unvollkommen drückte sich Alexander aus z. B. I. c. c. 4: *προνοούμενος γὰρ ὁ θεῖος δεικνύναι διδάσκαλος* (Joh. 1, 18) *ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο τὸν πατέρα καὶ υἱόν, ὄντα αὐτὸν ἐν τοῖς κόλποις τυῦ πατρὸς ὠνόμασεν.* Ebenso in der bereits oben mitgetheilten Stelle c. 9: *οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων.* Uebrigens verwahrte sich Alexander gegen die Consequenzmacherei des Arius auf das Allerentschiedenste, z. B. c. 12: der Sohn ist ewig aus dem Vater — — *ἀλλὰ μή τις τὸ ἀεὶ πρὸς ὑπόνοιαν ἀγεννήτου λαμβανέτω, ὡς οἴονται οἱ τὰ ψυχῆς αἰσθητήρια πεπηρωμένοι.*

[2] Arii ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: *οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.* Dorner (Lehre von der Person Christi S. 749) und Kuhn (Dogm. II. 334) nehmen das *διαιρεῖν* im Sinne einer wirklichen Trennung der göttlichen Wesenseinheit mit Berufung auf Hilarius de trin. VI, 11. „Indem Gott in der Jungfrau Fleisch wird, ist er als im Fleische seiend von sich

Digitized by Google

Hierakas in den von ihm gewählten Analogien [1]; endlich e) auch nicht als Zeugung aus dem Wesen des Vaters. Denn so darf man die Ausdrücke „aus ihm" (nämlich: Gott, 1 Cor. 8, 6), „aus dem Schooße" (ἐκ γαστρὸς, Ps. 109, 3) und die Stelle bei Joh. 10, 28 über „seinen Ausgang vom Vater" nicht auffassen, als wenn darin liegen sollte, der Sohn sei ein Theil des ihm gleichwesentlichen Vaters, oder er sei eine Emanation. Sonst wäre Gott ein zusammengesetztes Wesen, das sich zertheilte, etwas Veränderliches und Körperliches, und die Schwächen und Gebrechen des Körperlichen würden auf die unkörperliche Gottheit übertragen [2].

Es gibt also nach Arius zwei Klassen von Grundirrthümern, in welchen das Verhältniß von Gott und Sohn falsch aufgefaßt wird. Der eine Irrthum besteht darin, daß der Sohn vom Vater allzu weit getrennt, gänzlich von ihm losgerissen und zu einem durchaus selbständigen, ungewordenen Wesen gemacht wird. Es ist dieß einfach eine Verdoppelung des Vaters, die Annahme zweier ἀγέννητα, der rohe Ditheismus, und er folgt nothwendig aus der Voraussetzung, daß Gott und sein Sohn gleichewig seien. Dieser Verirrung entgeht man zwar, wenn man den Sohn von Gott abhängig macht und in irgend einer Weise sein Dasein von ihm ableitet; aber auch hier ist eine zweite Scala der mannigfaltigsten Irrthümer möglich, von Sabellius, der nur zum Schein eine zweite Person neben Gott entstehen läßt, an bis zu den sinnlichen und roh materialistischen Vorstellungen der Gnostiker und Manichäer herab. Der Irrthum besteht hier darin, daß entweder das ganze Wesen Gottes oder ein Theil desselben dem Sohne zugeeignet und die Art der

---

als an sich seiend verschieden." Daß dieß keine wirkliche Verschiedenheit, keine wirkliche Theilung sei, liegt auf der Hand, da ein und dasselbe göttliche Subject vor der Geburt Vater, nach der Geburt Sohn genannt wird. Auch macht Arius den Sabellianern nicht das διαιρεῖν an sich zum Vorwurf, denn er selbst lehrte ja: διῃρημένον εἶναι καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχον κατὰ πάντα τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν (bei Athan. orat. I. c. Ar. c. 6), sondern daß er die Theilung nicht durchgreifend genug vornehme, daß sie, um mit Hippolytus zu reden, nur eine nominelle (ὀνόματι), nicht auch eine reale Wesenstheilung (οὐσίᾳ) sei.

[1] So dürften die Worte zu verstehen sein: οὐδ' ὡς Ἱεράκας λύχνον ἀπὸ λύχνου ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο.

[2] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß Arius mit diesem Satze sich ganz die Bedenken des Origenes gegen die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters aneignet. Vergl. oben S. 308, mit welcher Stelle des Origenes die eigenen Worte des Arius die größte Aehnlichkeit haben.

Digitized by Google

Mittheilung als eine solche gedacht wird, wie sie bei materiellen Wesen vorkommt. Beides schließt einen Widerspruch in sich. Weder kann dem Sohne das Wesen Gottes eigen sein, noch ist irgend eine Art der Mittheilung desselben denkbar. Ist nämlich Gott der an sich Seiende, der keinen Grund seines Daseins über sich hat, der Ungewordene (ἀγένητος), der Sohn dagegen ein durch Gott hervorgebrachtes, gewordenes Wesen (γεννητός), so folgt aus diesem contradictorischen Gegensatze, daß in dem Wesen des Sohnes, mag er immerhin die erste, vollkommenste und gottähnlichste Hervorbringung des Vaters sein, nichts enthalten sei, was das Wesen des Vaters ausmacht; eine Wesensgemeinschaft ist durch jenen Gegensatz an sich vollständig ausgeschlossen. Wenn Gott, sagte Arius, den Sohn auch zum Erben der Welt, zum Herrn über das Universum eingesetzt hat, so hat er doch Alles, was sein eigenes ungewordenes Wesen ausmacht, ihm vorenthalten; er hat sich nicht dessen beraubt, was er auf ungewordene Weise besitzt, und was daher der Sohn als gewordenes Wesen gar nicht besitzen kann [1]. Daraus folgte von selbst, daß auch eine Wesensmittheilung unmöglich ist; denn dieß würde heißen: das ungewordene Wesen wird gewordenes Wesen, was Widerspruch ist. Schiebt man gleichwohl die Vorstellung einer Wesensmittheilung unter, so kann dieß nur unter der Voraussetzung geschehen, daß Gott ein körperliches Wesen ist; mit seiner Geistigkeit ist sie durchaus unvereinbar.

Das Schlagwort für diese beiden Klassen von Irrthümern ist dem Arius das συναΐδιος und das ὁμοούσιος. Wie nun aber, wenn Jemand den Versuch macht, Beides zusammenzufassen, wenn er nicht nur die Gleichewigkeit, sondern auch die Gleichwesentlichkeit lehrt, also die ewige Existenz und Selbständigkeit des Sohnes und seinen Ursprung aus Gott gleichzeitig behauptet? Wie wird das Urtheil des Arius in diesem Falle lauten? Aus dem Bisherigen ergibt es sich von selbst. Wer so etwas versucht, der will nach Arius ewig unversöhnliche Gegensätze mit einander verschmelzen, der geräth in die härtesten, handgreiflichsten Widersprüche, der schwankt ruhelos zwischen zwei Polen hin und her, der reißt bald Gott und den Sohn Gottes durch eine unendliche Kluft auseinander, bald läßt er auch wieder Beide in ein einziges Wesen und in eine einzige Persönlichkeit zusammensinken, der verfällt gleichsam dem

[1] Arii ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: οὐ γὰρ ὁ πατὴρ δοὺς πάντων τὴν κληρονομίαν ἐστέρησεν ἑαυτὸν ὧν ἀγεννήτως ἔχει ἑαυτῷ.

Digitized by Google

Anathem, das die Logik über eine solche Theologie des Ja und Nein sprechen muß. Nun sind aber die Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes gerade die entscheidenden Lehrpunkte, welche Bischof Alexander dem Arius entgegengestellt hat, mithin mußte Arius über sie, d. h. über die Kirchenlehre ein Urtheil aussprechen, wie wir es eben im Voraus angedeutet haben.

So hat uns der Verlauf der Untersuchung wieder auf den Gegenstand zurückgeführt, von dem wir ausgegangen sind, auf die Vorwürfe nämlich, welche Arius in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien gegen Alexander vorbringt. Hier, wo er dem Freunde und Gesinnungsgenossen gegenüber eine offene Sprache führt, während er in dem Schreiben an Alexander sich möglichst accommodirt und die trennende Kluft verhüllt, werden wir klare Auskunft über seinen Gegensatz zum Dogma erhalten, nachdem wir durch das Bisherige in den Stand gesetzt sind, seinen Gedankengang zu verstehen. Arius sagt hier von Alexander, er lehre: ewig ist Gott, ewig ist der Sohn, Vater und Sohn sind zumal — das heißt nach dem Urtheil des Arius jeden ursächlichen Zusammenhang zwischen Beiden zerstören, Beide vollständig isoliren und selbständig und unabhängig neben einander hinstellen, oder, wie er selbst sagt, der Sohn coexistirt alsdann neben dem Vater, ohne daß dieses Verhältniß irgendwie ein gewordenes wäre [1]. Dieß, will Arius weiter sagen, ist ein unauflöslicher Widerspruch. Denn auf der einen Seite soll der Sohn vermöge seines ewigen Daseins unabhängig von Gott (ungeworden) sein — er ist eine Verdoppelung des Vaters — auf der andern Seite dagegen beweisen die Benennungen Vater und Sohn die Abhängigkeit und den Ursprung, den der Sohn aus dem Vater hat. Unter dieser Voraussetzung kann man nur von einem Widerspruch in den andern fallen. Man muß sagen: der Sohn ist ewiggeworden (ἀειγενής ἐστιν), d. h. er ist Gott, weil ewig und ungeworden, und zugleich Sohn, weil geworden und gezeugt, oder, wie Arius sich ausdrückt, der Sohn ist ungeworden geworden (ἀγεννητογενής ἐστιν). So ergibt sich durch die Zusammenfassung beider Prädicate im Sohne, der Gleichewigkeit nämlich und der Gleichwesentlichkeit, der grellste Widerspruch im Begriffe desselben: einmal nämlich der crasseste Ditheismus, in dem Satze: Vater und Sohn coexistiren und zwar so, daß nicht die leiseste Vorstellung von einer Präexistenz des Vaters Platz greifen darf,

[1] Theodor. h. e. I, 5: συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ.

Digitized by Google

andererseits der abstracteste Monotheismus (Sabellianismus), insofern der Sohn doch auch geworden sein soll, was nichts anderes heißen kann, als daß der Ungewordene d. h. Gott der Vater zugleich einem Werden unterliege, durch welches er Sohn wird [1]. Somit ist streng genommen die Lehre des Alexander der unerträglichste unter allen Irrthümern, die je über Gott und den Sohn Gottes laut geworden sind, in ihr sind alle bisher einzeln hervorgetretene Irrthümer zu einem einzigen unentwirrbaren Knäuel verwickelt.

Diese Kritik der Kirchenlehre muß man bei Arius stets im Auge haben, weil sie die Grundlage ist, auf welcher seine eigene Lehre ruht. Als „Dialektiker" drang er vor Allem auf formelle Einstimmigkeit in der Begriffsbildung, und daher mußte es seinen Scharfsinn zunächst am meisten beschäftigen, wie der angebliche, von ihm bloßgelegte Widerspruch in Betreff des Sohnes und seines Verhältnisses zu Gott am leichtesten zu beseitigen sei. Seiner Kritik gemäß mußte zuerst der Satz: Vater und Sohn sind gleichewig fallen, und dem andern weichen: der Sohn ist nicht ewig, er hat einen Anfang seines Daseins, es gab eine Zeit, wo er nicht war. So war für ihn die Möglichkeit gewonnen, das Dasein des Sohnes aus dem Vater abzuleiten, und indem er sich nun besonders gegen das Homousios wendet und alle daran geknüpften Theorien über den Ursprung des Sohnes verwirft, bleibt die letzte mögliche Annahme die, daß er von Gott aus Nichts hervorgebracht, daß er Geschöpf sei. Erst mit dieser Erkenntniß glaubt Arius auf festen Boden zu gelangen, wo der Widerspruch schwindet, und die logische Einstimmigkeit der Begriffe erreicht wird.

Unbedenklich spricht darum Arius als den Grundgedanken seiner Lehre den Satz aus: wie Alles, was geworden ist, aus dem Nichts geworden, und die Gesammtheit der einzelnen Wesen, welche so entstanden sind,

---

[1] Die ganze Stelle im Zusammenhange lautet: *ἀεὶ ὁ θεός, ἀεὶ ὁ υἱός, ἅμα πατὴρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ἀγενήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ, ἀειγενής ἐστιν, ἀγεννητογενής ἐστιν, οὔτε ἐπινοίᾳ οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.* Im Wesentlichen stimmt hiemit die Ansicht des Eusebius von Nikomedien über die Kirchenlehre überein. In seinem Briefe an Paulinus von Tyrus (Theodor. h. e. I, 6) sagt er: *οὔτε δύο ἀγέννητα ἀκηκόαμεν οὔτε ἓν εἰς δύο διῃρημένον οὐδὲ σωματικόν τι πεπονθὸς μεμαθήκαμεν ἢ πεπιστεύκαμεν.* Wie nahe trifft doch diese Kritik der Kirchenlehre von Arius mit der Kritik der Lehre des Kallistus durch Hippolytus zusammen! Wir erhalten darin zugleich einen neuen Beleg, daß wir oben den richtigen Weg zur Ergründung der wahren Lehre des Kallistus eingeschlagen haben.

Digitized by Google

geschaffen und äußerlich hervorgebracht ist, so ist auch der Logos Gottes selbst aus dem Nichts geworden; es gab eine Zeit, wo er nicht war, er war nicht, ehe er wurde, vielmehr hatte auch er einen höhern Grund des Daseins, durch den er geschaffen wurde [1]. Nicht zum Wesen Gottes, sondern zur Welt, zur Gesammtheit der geschaffenen Wesen rechnete darum Arius den Logos, wie Bischof Alexander uns versichert [2].

Allein ein so offen ausgesprochenes Bekenntniß, daß der Sohn nicht zu Gott, sondern zur Welt gehöre, daß er ein Geschöpf, wie alle geschaffenen Wesen sei, mußte auf den ersten Blick den Widerspruch offenbaren, in welchen sich Arius zum Dogma und zum allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen setzte. Einzig schon der Ausdruck „Sohn Gottes" schien doch den Logos weit höher, als die übrigen Geschöpfe zu stellen und in eine nähere Verbindung mit Gott, als mit der Welt zu bringen. Eben dasselbe mußte man aus dem Worte „Zeugen" schließen, mit welchem in der hl. Schrift und in der Sprache der Kirche (s. oben den Brief des Papstes Dionysius S. 442) der Ursprung des Sohnes aus Gott bezeichnet wurde. Diese Schwierigkeiten forderten, daß Arius nähere Erläuterungen gab, und er gab sie mit der größten Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit, indem er diese Schwierigkeiten durch einen Kunstgriff beseitigte, den er von seinen ältern Gesinnungsgenossen erborgte. Er behauptete nämlich, der Ausdruck Sohn Gottes bedeute in der hl. Schrift nicht einen wesenhaften Ursprung aus Gott. Vermöge seines Ursprungs und Wesens (*φύσει*), meinte er, gebe es überhaupt keinen Sohn Gottes, und setzte vielleicht hinzu, Solche, die dieß dennoch angenommen, seien ausgemachte Häretiker, wie Basilides. Sohn Gottes werde vielmehr in der Sprache der hl. Schrift, z. B. Is. 1, 2 stets im moralisch-bildlichen Sinne genommen und von allen einer eigenen sittlichen Entscheidung und Entwicklung fähigen Wesen gebraucht, wofern sie ihr höchstes Ziel erreichen. Auch wir können ja Söhne Gottes, also dasselbe werden, was der Logos ist, denn nicht durch seinen Ursprung, nicht durch sein Wesen hat er einen Vorzug vor den übrigen Geschöpfen;

---

[1] Athan. or. I. c. Ar. c. 5: *οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς. πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε καὶ ἦν ὅτε οὐκ ἦν καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός.*

[2] Alex. ep. I. c. 2: *πάντα γὰρ, φασὶν, ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησε, συναναλαμβάνοντες τῇ τῶν ἁπάντων λογικῶν καὶ ἀλόγων κτίσει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.*

Digitized by Google

ebenso wenig steht er in einem einzig ihm zukommenden Verhältnisse zu Gott. Wie alle Geschöpfe, so ist auch er ein veränderliches Wesen, das mit Wahlfreiheit ausgestattet, der eigenen Entscheidung über sein Verhalten zu Gott fähig ist. Darin hat er vor den Menschen oder vor den höhern Geistern nichts voraus. Es wäre nicht auffallend, wenn er von Gott sich abgewendet hätte, und wie die bösen Geister gefallen wäre. Es wäre nicht zu verwundern, wenn Petrus und Paulus, wofern sie sich, wie er, Gewalt angethan und dieselbe sittliche Höhe errungen hätten, als Söhne Gottes desselben Rangs und derselben Würde theilhaftig geworden wären. Seiner eigenen sittlichen Strebsamkeit und der dadurch erreichten sittlichen Vollkommenheit verdankt er also seine höhere Auszeichnung als Sohn Gottes. Diese Auszeichnung besteht zunächst darin, daß Gott ihm die Herrlichkeit *im Voraus* gegeben hat, ihn gleichsam *im Voraus* damit belohnt hat, während der Mensch solche erst hinterher in Folge seines tugendhaften Lebens und nach dem Tode empfängt. Gott nämlich wußte vorher, wie der Logos sich zu ihm verhalten, daß er ihn nicht mißachten, daß er für das Gute sich entscheiden und von dem Bösen sich abwenden werde; er sah seine guten Werke voraus, darum hat er ihn von Allen *auserwählt* und vor Allen ausgezeichnet. Wegen seiner Werke, die er im Voraus erkannte, hat er ihn als Sohn mit den Vorzügen, die er besitzt, *geschaffen*. Kurz, der ganze Unterschied reducirt sich darauf: wir werden *nach dem Tode* belohnt, der Logos aber ist bereits *vor seinem Ursprunge* von Gott mit hohen Vorzügen geschmückt, aber der Grund ist in beiden Fällen derselbe: das freie sittliche Verhalten.

Auf demselben Wege kann man sich auch der in dem Worte „Zeugen" (γεννᾶν) liegenden Schwierigkeit mit leichter Mühe entledigen. Wir dürfen annehmen, daß was in dieser Richtung Eusebius von Nikomedien sagt, auch die Meinung des Arius war. Eusebius in seinem Briefe an Bischof Paulinus von Tyrus (bei **Theodor. h. e. I**, 6) gibt zu, daß jenes Wort an sich den Nebenbegriff der Zeugung aus dem Wesen des Vaters haben könne; allein nothwendig sei dieß nicht, denn die hl. Schrift brauche es auch in Fällen, wo nur absolute Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem von ihm Hervorgebrachten denkbar sei, z. B. Is. 1, 2. 5 Mos. 32, 18 von Menschen, und Job 38, 28 sogar vom Thau. In allen diesen Fällen bedeutet γεννᾶν lediglich den Ursprung aus dem Willen Gottes und die besondere Wesenheit, die Etwas kraft dieses göttlichen Willens empfängt, nie ein zweites göttliches Wesen aus dem ersten

Digitized by Google

(φύσις ἐκ φύσεως — vielleicht eine Anspielung auf die δύο φύσεις des Alexander). So verhält es sich auch beim Sohne, denn Nichts stammt überhaupt aus dem Wesen Gottes, Alles ist vielmehr durch den Willen desselben geworden [1]. Auch wird der Sinn des γεννᾶν erläutert durch die Sprüchw. 8, 22 f. vom Sohne gebrauchten Ausdrücke κτίζειν und θεμελιοῦν, und damit übereinstimmend muß endlich auch das ἐξ αὐτοῦ der hl. Schrift vom Sohne erklärt werden. Hieße dieses nämlich soviel, als der Sohn sei ein Theil Gottes (ein aus Gott selbst hervorgegangener Bestandtheil seines Wesens), oder er empfange durch einen Ausfluß aus Gott Dasein, so könnten jene andern Ausdrücke, die schaffen bedeuten, nicht auf ihn angewendet werden. Denn da der Vater ungeworden ist, so müßte der aus seinem Wesen stammende Sohn gleichfalls ungeworden sein, womit jener andere Sprachgebrauch durchaus unvereinbar wäre. Das ἐξ αὐτοῦ muß deßwegen in einem allgemeinern Sinne verstanden werden, wornach es überhaupt nur die hervorbringende Ursache anzeigt und mit ἀπ' αὐτοῦ gleichbedeutend ist; dann kann man aber auch von der Gesammtheit des Geschaffenen sagen, sie sei aus Gott. Das, ruft Eusebius pathetisch aus, ist die Lehre der hl. Schrift, aus der wir unsern Glauben schöpfen, das sind nicht subjective Einfälle und Hirngespinnste!

Also der Sohn Gottes ist Geschöpf, wie alle Geschöpfe und auf dieselbe Weise wie sie entstanden. Aber er besitzt auch Vorzüge vor ihnen, und auf diese gründet sich seine Alles überragende Stellung, die er unter ihnen einnimmt. Das gibt sogar Eusebius in Bezug auf seinen Ursprung zu, indem er behauptet, derselbe sei für alle Geschöpfe in geheimnißvolles Dunkel gehüllt, und sie könnten ihn weder mit Worten aussprechen, noch im Denken erfassen. Mäßiger ist Arius selbst in der Angabe dieser Vorzüge. Nach ihm bestehen sie darin, daß er a) vor allen übrigen Geschöpfen hervorgebracht ist, und zwar unmittelbar vom Vater Dasein erhalten hat (πρὸ πάντων γεννηθεὶς μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη), daß er b) vor aller Zeit (πρὸ χρόνων) und insofern nicht in der Zeit (ἀχρόνως) entstanden ist [2]. Indessen nahm es Arius mit dieser letztern Bestimmung nicht sehr genau; in dem Briefe an seinen Bischof

[1] Euseb. Nicom. ep. ad Paulinum bei Theodor. h. e. I, 6: οὐδέν ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γενόμενα ἕκαστον ὡς καὶ ἐγένετό ἐστιν.

[2] Arii ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16.

Digitized by Google

Alexander, wo er gern einen vortheilhaften Schein um sich verbreiten möchte, drückte er sich wohl so aus; wo solche Rücksichten nicht nöthig sind, wie in den Stellen bei Athan. de syn. c. 15, und wo er seinen Logos nicht mit den übrigen Geschöpfen, sondern mit Gott selbst vergleicht, erklärt er ohne Anstand, daß der Sohn dem anfangslosen Gott als eine in der Zeit gewordene Persönlichkeit gegenüberstehe, und auch Alexander, der offen und ehrlich von der Lehre des Arius die Hülle einer heuchlerischen Zweideutigkeit abstreift, wirft ihm vor, er habe einen zeitlichen Ursprung, eine χρονικὴ προβολὴ des Sohnes gelehrt (Alex. ep. I. c. 6). Mit diesem Widerspruch wird es sich verhalten, wie mit dem andern gleich zu erwähnenden, wenn Arius den Sohn bald veränderlich und wandelbar, bald unveränderlich und unwandelbar nennt. Da der Ursprung des Sohnes nicht bloß der irdischen, sondern überhaupt aller Schöpfung vorhergeht, so ist er auch vor den reinen Geistern und insofern c) πρὸ αἰώνων geworden. An sich ist er zwar wandelbaren Wesens und kann sich vermöge der Wahlfreiheit selbst zum Bösen wenden. Allein da andererseits dieser wahlfreie Wille actuell sich stets auf Gott und das Gute richtet, und Gott deßwegen seine sittlichen Verdienste bereits im Voraus gekrönt hat, so muß er d) auch als unwandelbar und unveränderlich, nämlich als in steter, ungestörter und ununterbrochener Harmonie seines Willens mit dem göttlichen Willen befindlich bezeichnet werden. In der Stufenfolge der Geschöpfe nimmt darum der Sohn die höchste Stelle ein; erhaben über die irdischen Wesen, erhaben über die höhern Geister hat er nur Ein Wesen über sich, Gott selbst. Er ist das vollkommene Geschöpf Gottes, und nicht wie eines der übrigen geschaffenen Wesen [1]. Ihn allein hat Gott unmittelbar selbst hervorgebracht, während alle übrigen Wesen vom Sohn geschaffen sind, und nicht Gott selbst ihren Ursprung verdanken [2]. Demnach ist der Sohn wohl Gott gegenüber Geschöpf, aber der Welt gegenüber ist er Schöpfer und der Eingeborne, dem selbst das Prädicat Gott nicht abgesprochen werden kann [3]. An demselben Orte nennt er ihn auch den starken Gott (ἰσχυρὸς θεὸς), sagt, daß sein Wesen auf tausendfache Weise bezeichnet werden könne, als Geist, Kraft, Weisheit, Herrlichkeit

[1] Arii ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 5.

[3] Arius bei Athan. de syn. c. 15: ὁ υἱὸς μονογενὴς θεός ἐστιν.

Digitized by Google

Gottes, Wahrheit, Bild Gottes und Logos. Ja, auch Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Licht könne er genannt werden — mit Einem Worte, er trägt kein Bedenken, ihm alle Eigenschaften zuzuschreiben, welche das Wesen Gottes an sich ausmachen, und ihn als vollen Gott (θεὸς πλήρης) zu bezeichnen [1]. Gott kann wohl noch ein gleiches Wesen, wie ihn hervorbringen, aber nicht ein herrlicheres und vorzüglicheres. Der Logos ist geschaffener Gott, Geschöpf und Gott Beides vereinigt.

Ein so erhabenes Wesen ist der Sohn, wenn man ihn mit den übrigen Geschöpfen vergleicht. Ganz anders gestaltet sich die Sache bei einer Vergleichung desselben mit Gott selbst, dem einzigen über ihm stehenden Wesen. Der Logos ist Gott, aber auch in demselben Sinne, wie Gott selbst? Auf diese Frage antwortet Arius mit dem entschiedensten Nein. Christus, ruft er aus, ist nicht wahrer und wirklicher Gott, er hat nur den Namen Gott; Alles, was ihm an göttlichen Eigenschaften beigelegt wird, sind nicht wirkliche Wesensbestimmungen bei ihm, sondern lediglich Benennungen, die ihm zu Theil geworden sind durch göttliche Gnade und wegen der innigen sittlichen Verbindung, in welcher er mit Gott steht. Er ist Gott, ja, aber im moralischen Sinne, und ist Gott geworden, gerade so wie die übrigen freien Geschöpfe durch ihr sittliches Streben Gott werden können [2]. Alle jene ausgezeichneten Prädicate, welche Arius vom Logos aussagt, sind bloße Worte, ein glänzendes Phantom, das verfliegt, sobald man der Idee des Sohnes die Idee Gottes selbst gegenüberstellt. Hier gilt nur Ein Satz: der, daß der Sohn Gottes Geschöpf sei, und Alles, was in diesem Begriffe liegt, muß von ihm Gott gegenüber mit unerbittlicher Strenge behauptet werden. Da nun, fährt Arius fort, alles Geschaffene seinem Wesen nach Gott fremd (d. h. außergöttliches Sein) und ihm unähnlich ist, so steht auch der Logos in jeder Beziehung außer dem Wesen Gottes und ist

---

[1] Athan. de syn. c. 15: ἐπινοεῖται γοῦν μυρίαις ἐπινοίαις, πνεῦμα, δύναμις, σοφία, δόξα Θεοῦ, ἀλήθειά τε καὶ εἰκὼν καὶ λόγος οὗτος. συνὲς ὅτι καὶ ἀπαύγασμα καὶ φῶς ἐπινοεῖται. Der Inhalt dieser Stelle erinnert lebhaft an Origenes. — Arii ep. ad Euseb. Nicom. bei Theodor. h. e. I, 5.

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 9: οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη — wie die reinen Geister, wie die sittlich vollkommenen Menschen. Vergl. ep. Alex. I. c. 3. Dem ἀληθινὸς steht gegenüber θέσει, μετοχῇ und κατ' ἐπίνοιαν; letzteres ist die rein subjective Vorstellung, welcher keine objective Wirklichkeit entspricht. Athanasius fragt, ob man sagen dürfe: τοῦτον (sc. λόγον) ὀνόματι μόνον σοφίαν καὶ λόγον κεκλῆσθαι, und deutet damit an, Arius habe die Frage bejaht. Vergl. auch Athan. or. I. c. Ar. c. 6.

Digitized by Google

dieſem vollkommen unähnlich [1]. Der Unterſchied von den übrigen Geſchöpfen verflüchtigt ſich hier; Gott gegenüber gibt es nur Geſchöpfe, die vor ihm alle gleich ſind, und der Sohn gehört zur Welt, zum Inbegriff des Geſchaffenen. Anders kann es auch nicht ſein. Gott iſt ungewordenes, der Sohn gewordenes Weſen; bei dieſem contradictoriſchen Gegenſatze iſt nur totale Weſensverſchiedenheit zwiſchen Beiden denkbar. Dieſelbe Kluft, welche ſich zwiſchen Gott und Welt aufthut, öffnet ſich auch zwiſchen Vater und Sohn.

Nach dieſen Vorderſätzen war die Folgerung unvermeidlich, daß, wie alle Geſchöpfe, ebenfalls der Sohn das Weſen des Vaters nicht vollſtändig, und wie es an ſich iſt, erkenne, und ungeſcheut hat ſich Arius zu dieſer Annahme bekannt [2]. Der Logos hat weder unmittelbar in der geiſtigen Anſchauung, noch mittelbar im Denken eine volle Erkenntniß Gottes. Gibt es, fragt Arius, einen denkbaren Grund, daß derjenige, welcher aus dem Vater, d. h. Geſchöpf des Vaters iſt, ſeinen Urheber vollſtändig begreife? Unmöglich, denn es liegt doch am Tage, daß ein endliches, geſchaffenes Weſen das Unendliche und Anfangsloſe, ſo wie es an ſich iſt, mit ſeinem Denken nicht zu umfaſſen und zu begreifen vermöge [3]. Nur nach dem Maße der ihm verliehenen Kräfte iſt er zu dieſer Anſchauung oder Erkenntniß befähigt, und ſie reichen nicht hin, das unendliche Weſen Gottes zu umſpannen und auszudenken. Um ſo mehr muß dieß einleuchten, wenn man weiter fragt, ob der Sohn ſich ſelbſt und ſein eigenes Weſen vollſtändig erkenne. Denn auch von ihm wird gelten, was von allen geſchaffenen Weſen gilt, daß er kein ſeiner eigenen Wirklichkeit völlig entſprechendes und ſie erſchöpfendes Selbſtbewußtſein habe. Der Sohn kennt ſein eigenes Weſen nicht, mithin noch viel weniger das Weſen Gottes [4]. Und ein ſo herrliches Weſen er auch iſt, ſelbſt als der ſtarke Gott preist er den über ihm ſtehenden Vater nur

---

[1] Athan. or. I. c. Ar. c. 6: *καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστιν.*

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 6. de syn. c. 15. Alex. ep. II. c. 3.

[3] Athan. de syn. c. 15: *δῆλον γάρ, ὅτι τὸ ἀρχὴν ἔχον τὸν ἄναρχον ὡς ἐστιν ἐμπεριλαβεῖν ἢ ἐμπεριδράξασθαι οὐχ οἷόντε ἐστίν.*

[4] Athan. or. I. c. Ar. c. 6: *ὁ υἱὸς οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς* (= *ἐν καταλήψει* Athan. de syn. c. 15, nach ſtoiſcher Ausdrucksweiſe) *οὐ γινώσκει* (*λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν*) *ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε.*

Digitized by Google

mangelhaft, nicht nach Gebühr [1]. Mithin, um das wahre Verhältniß des Sohnes zum Vater einfach und wahr zu bezeichnen, gibt es kein anderes Mittel, als in den kräftigsten Ausdrücken aufrichtig und unumwunden das persönliche Fürsichsein Beider, ihre gänzliche Trennung und Wesensverschiedenheit auszusprechen. Arius hat dieß mit aller wünschenswerthen Offenheit gethan, indem er seine Lehre in der Formel zusammenfaßt: getrennt vom Vater ist der Sohn für sich ein persönliches Wesen, ohne irgendwie am Wesen des Vaters Theil zu haben [2].

Folglich, dieß ist der eigentliche Kern der arianischen Lehre und ihre Grundvoraussetzung, welche für alles Weitere entscheidend ist, gibt es nur ein einziges göttliches Wesen und dieses ist der Vater. In ihm allein drängt sich die ganze Fülle des göttlichen Wesens zusammen. Es fragt sich demnach, welchen Gottesbegriff Arius aufgestellt habe. In ihm haben wir den Schlüssel zum Verständniß seiner Lehre zu suchen.

Gott ist Vater, d. h. er hat zuerst den Sohn und durch den Sohn das Weltall hervorgebracht; aber ist damit Etwas über das Wesen Gottes an sich ausgesagt? Offenbar: nein! Wenn Gott von Ewigkeit her den Sohn zeugte, so würde darin allerdings etwas Wesenhaftes, etwas an sich Göttliches liegen; allein da der Sohn nicht ewig ist und einen Anfang des Daseins hat, so ist auch Gott nicht ewig Vater, und es muß einen Moment geben, wo er angefangen hat, Vater zu sein. Ehe er den Sohn hervorbrachte, war Gott nur Gott, nicht auch Vater, und demnach verhält es sich mit diesem Ausdruck, wie mit den übrigen Benennungen und Eigenschaften Gottes; sie kommen ihm in actueller Wirklichkeit nicht an sich, sondern in Beziehung auf die Welt und auf die Schöpfung zu [3]. Das Einzige, was man demnach von Gott als Gott aussagen kann, ist dieß, daß er Gott sei. In seinem Briefe an Bischof Alexander, wo aber Arius seine Lehre von der vortheilhaftesten und annehmbarsten Seite darzustellen beflissen ist, zählt er freilich eine große Menge von Eigenschaften Gottes auf; er sagt: wir kennen Einen Gott, und dieser Eine Gott ist allein ungeworden, allein ewig, allein ohne An-

[1] Athan. de syn. c. 15: *ἰσχυρὸς θεὸς ὢν τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ.*

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 6: *διῃρημένον εἶναι καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχον κατὰ πάντα τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ἔφησε.*

[3] Athan. or. I. c. Ar. c. 5: *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν καὶ οὔπω πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ.*

Digitized by Google

fang und höhern Daseinsgrund, allein wahrhaft und wirklich Gott, er allein besitzt Unsterblichkeit, er allein ist weise und gut, allein Herrscher, allein Richter, Lenker und Leiter, unwandelbar und unveränderlich, gerecht und gut, der Gott des Gesetzes und der Propheten (des alten Bundes) wie des neuen Bundes. Aber es ist klar, in welcher Absicht er so verfahren ist. Er will den Schein nicht auf sich laden, als ob er, der in seinem Gottesbegriffe ganz mit dem Gnosticismus übereinstimmt, auch wie dieser durch Unterscheidung eines untergeordneten, höchst unvollkommenen Weltgottes von dem höchsten und vollkommnen Gotte dem Ditheismus huldige — ein Vorwurf, der an sich vollständig gegründet ist, denn der Arianismus mit seiner Lehre vom Vater und Sohn ist in Wahrheit nichts anderes, als der nüchtern gewordene, von seinem phantastischen Beiwerk befreite Gnosticismus eines Valentinus oder Marcion. Wirklich ist Gott in jener Stelle nur als absolute Causalität dargestellt und alles Endliche in der Schöpfung, Geschichte und Offenbarung auf ihn zurückgeführt. Mit dem wiederholt beigefügten „allein" (μόνος) deutet er vorsichtig seine eigentliche Meinung an, daß nämlich alle jene Eigenschaften ausschließlich Gott, d. h. Gott ohne den Sohn und ihm auch nur als dem Urheber des Sohnes und der Welt zukommen. Sehen wir demnach von der Welt und dem zu ihr gehörenden Sohn Gottes ab; denken wir uns das Wesen Gottes rein, wie es vor der Schöpfung und ohne dieselbe ist, so bleibt nichts Anderes zu sagen übrig als: Gott ist Gott. Was aber Gott so für sich ist, das auszusprechen oder zu ermessen ist dem Menschen, dem Geschöpfe überhaupt unmöglich, da wir ihn nur so und insoweit kennen, wie er sich geoffenbart hat. Gott ist daher für sich genommen unaussprechlich, absolut unerkennbar; was er ist, das ist er nur für sich, d. h. er allein hat ein seinem Wesen angemessenes Selbstbewußtsein [1]. Und so ist er ewig sich selbst gleich; Keiner ist ihm gleich oder ähnlich, er hat keinen Genossen seiner Herrlichkeit. Er ist für sich allein, er thront in feierlicher Einsamkeit, er ist an sich die einzige Wirklichkeit, die göttliche Monas, ohne eine zweite wesensgleiche Person zur Seite [2]. Gott ist Einer, ohne jeglichen Unterschied in sich selber, ohne Dreiheit der Personen, ohne unterschiedene Eigenschaften, er ist ein schlechthin einfaches, eigenschaftsloses Wesen ohne inneres Leben und ohne Entfaltung zu einer concreten Totalität. Da seine absolute

[1] Athan. de syn. c. 15: ἐστὶ γὰρ ἑαυτῷ ὃ ἐστι τουτέστιν ἄλεκτος.

[2] Athan. de syn. c. 15: σύνες ὅτι μονὰς ἦν, οὐ δυὰς δὲ οὐκ ἦν πρὶν ὑπάρξῃ.

Digitized by Google

Thätigkeit weder auf sich selbst, noch auf eine endliche Wirklichkeit gerichtet ist, so muß er überhaupt in sich selbst ruhend und in einem Zustande dumpfen Hinbrütens gedacht werden, aus welchem er erst erwacht, wenn er sich anschickt, die Welt zu schaffen [1].

In diesem Gottesbegriffe liegt der eigentliche Kern der arianischen Irrlehre. Mit demselben tritt sie in die Reihe der streng monarchianischen Häresien, vom Gnosticismus an bis zum Sabellianismus hinauf. Denn das leuchtet ein: wenn es keine innere, spontane Entwicklung in Gott selbst durch Hervorbringung der einzelnen Personen gibt, so ist nur eine äußere Entwicklung *an ihm* möglich, welche nicht durch sein eigenes Wesen, sondern durch den Ursprung der Welt bedingt ist. Hier nun hatte Arius zunächst die Wahl, sich entweder mit den Gnostikern diese äußere Entwicklung als eine unwillkürliche und naturnothwendige zu denken, dann aber auch die Emanationslehre mit ihrer ganzen bunten Mannigfaltigkeit von Göttergestalten, welche zwischen Gott und Welt in der Mitte stehen, in den Kauf zu nehmen, oder mit den Sabellianern den Ursprung der Welt auf einen willkürlichen Schöpfungsact zurückzuführen, dann aber nur *an* Gott, an seiner äußern Erscheinung der Welt gegenüber das bloße Schattenspiel einer innern Entwicklung in den bestandlos wechselnden dreifachen Offenbarungsformen der Monas vorübergehen zu lassen. Keines von Beiden durfte er annehmen, ohne sofort mit der bestehenden Kirchenlehre in den offenbarsten Widerspruch zu gerathen. Hielt er nun dennoch den Gottesbegriff der Monarchianer fest, und wollte er andererseits nach Kräften der kirchlichen Hypostasenlehre Genüge leisten, so stand ihm, da ihm die Personen nicht aus einem Wesenstriebe entspringen, kein anderer Ausweg offen, als ihren Ursprung durch das Erwachen des Weltgedankens in Gott zu erklären und Sohn und Geist selbst zu den ersten Hervorbringungen der Schöpferkraft Gottes zu machen. Aber als Rest, gleichsam als unwillkürliches Zeugniß der Geistesverwandtschaft mit dem sabellianischen Grundgedanken blieb bei ihm das Eingeständniß stehen, daß Gott, der ohne die Welt nur Gott ist, erst durch die Schöpfung *Vater* wird, Vater jedoch auch nicht in dem Sinne, daß damit über sein *Wesen* etwas ausgesagt wird, sondern Vater ist Gott nur, sobald

[1] Nach *Arius* schließt dieser Gottesbegriff unendliche Wesensfülle in sich, daher bei ihm die absolute Unerkennbarkeit Gottes an sich. In Wahrheit stellt er einen ganz *leeren* Gottesbegriff auf, was seine Nachfolger Eunomius und Aetius sehr wohl erkannt und darnach die völlige Begreiflichkeit Gottes behauptet haben.

Digitized by Google

und solange es eine Beziehung zur Welt gibt. Wäre eine Vernichtung der Welt möglich, würde Gott sofort aufhören, Vater zu sein.

Mit diesen Bemerkungen haben wir die Richtung angedeutet, welche die arianische Lehre von ihrem Gottesbegriffe aus nimmt. Sie besteht in dem Versuche, mit einem Gottesbegriffe, welcher den trinitarischen Gedanken nun einmal schlechterdings nicht erträgt, dennoch denselben in Verbindung zu setzen, was nicht nur mißlingen, sondern zuletzt doch wieder zu einer Art von verkümmertem und verkrüppeltem Sabellianismus führen muß.

Arius lehrt also: gibt es keine Welt, so gibt es auch an Gott keine Eigenschaften und äußere Erscheinungsformen. Gibt es aber eine Welt, so läßt sich unter Voraussetzung derselben dreierlei von Gott aussagen: a) die Welt ist gewordene, geschaffene Wirklichkeit, folglich ist Gott ungewordenes, ungeschaffenes Wesen, er ist ἀγέννητος; b) die Welt hat ein Princip und einen Anfang, folglich ist Gott anfangsloses, durch sich selbst seiendes Wesen, er ist ἄναρχος (Athan. de syn. c. 15); c) die Welt ist durch Gott geschaffen, mithin ist Gott die Ursache und der Urgrund von allem außer ihm Seienden [1]. Er ist allein ewig, alles Uebrige steht unter der Herrschaft der Zeit.

Gott war nun ursprünglich für sich allein (μόνος). Demnach entsteht die Frage: wann und wie dieser Zustand des Alleinseins aufgehört habe? Einen Grund dafür kann es nicht geben, weder in Gott, der in seinem dumpfen, brütenden Zustande kein Verlangen nach der Welt hat, noch in der Welt, denn sie existirt noch nicht. Arius muß darum Gott plötzlich aus seiner Ruhe und Lethargie erwachen und den Entschluß der Weltschöpfung fassen lassen. Die Schöpfung ist ein Act der göttlichen Willkür, des göttlichen Beliebens, also eigentlich Sache des Zufalls. Niemals kommt Arius auf den Ursprung der Welt oder des Sohnes zu reden, ohne denselben aus einem nicht weiter motivirten Act des göttlichen Willens herzuleiten — wie wir oben (S. 349 u. 361) nachgewiesen, ganz auch die Vorstellung der Sabellianer [2]. Durch diesen seinen Schöpferwillen wurde er Grund der Dinge (ἀρχὴ oder αἴτιος τῶν πάντων), wurde er Vater.

[1] Ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: er ist πηγὴ πάντων, αἴτιος τῶν πάντων, ἄναρχος μονώτατος, ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, οὕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστί.

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 5. De syn. c. 15. Ep. ad Euseb. Nicom. bei Theodor. I. 5.

Digitized by Google

Wäre nun Arius strenger und consequenter Monarchianer gewesen, so würde er hier die Sache kurz abgemacht und etwa mit Theodotus und den Artemoniten gesagt haben: durch diesen Schöpferwillen, der den Schöpfungsact unmittelbar zur Folge gehabt, ist die Welt ohne Dazwischenkunft eines zweiten Wesens entstanden. Allein alsdann blieb in seinem System kein Raum übrig, um noch zwei weitere Hypostasen unterzubringen und so wenigstens den Schein einer Trinitätslehre zu erzeugen. Mußten also hier die beiden andern Hypostasen, wenigstens zunächst der Sohn eingeschoben werden, so war dieß nur möglich unter Zuhülfenahme des Gedankens, daß Gott, auch wenn er schaffen wolle, doch nicht in eigener Person die Welt hervorzubringen vermöge, und da der Mangel nicht auf Seite Gottes liegen kann, muß er auf Seite der Welt fallen. Dazu ist nothwendig, theils daß der Begriff Gottes in der übertriebensten Weise überspannt und über jede Berührung mit der Welt hinausgehoben, theils daß der Begriff der Welt auf das Aeußerste abgeschwächt und unter das rechte Maß herabgesetzt wird. So erhält Arius Raum, um in die entstandene Lücke zwei Hypostasen einzuschieben, die einerseits über die Welt noch weit genug erhaben sind, um von ihr aus mit dem Scheine der Gottheit umkleidet zu werden, und die andererseits doch, gegen Gott gehalten, Geschöpfe sind, über welche er in unermeßlicher Ferne hinausragt. Jener Gottesbegriff hat sich uns schon bei Arius ergeben; aber auch über das Gegenstück dazu, den zu niedrig gegriffenen Weltbegriff, hat er sich mit wünschenswerther Klarheit ausgesprochen. Gott wollte, sagte er, die endliche Natur schaffen. Als er aber sah, daß sie der unverkürzten Hand des Vaters und der von ihm ausgehenden Schöpferthätigkeit nicht theilhaftig werden (sie nicht ertragen) konnte, bringt er zuerst durch Schöpfung Ein persönliches Wesen hervor und nennt es Sohn und Logos, damit dieses zwischen ihn und die Welt in die Mitte trete und sofort auch das All durch dasselbe werden könne. Bis dahin war Gott allein, jetzt trat zuerst ein zweites Wesen ihm zur Seite [1]. Der Eine Schöpfungsact wird da-

[1] Athan. or. II. c. Ar. c. 24: *θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα μὴ δυναμένην μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτω λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.* Daß dieß ein Fundamentalsatz der arianischen Lehre war, zeigt die folgende Bemerkung: so lehren mündlich und schriftlich Eusebius, Arius und Asterius, der den Götzen opferte.

Digitized by Google

durch in zwei gespalten, und indem er in seiner ganzen Stärke zuerst vom Sohne aufgefangen wird, für die übrige Schöpfung gemildert und erträglich gemacht. Arius unterschied daher den Schöpfungsact an sich, die Hervorbringung des Sohnes — δημιουργία — und die secundäre Schöpfungsthätigkeit des Sohnes, durch welche die übrigen geschaffenen Wesen (κτίσματα) hervorgebracht werden [1].

In Folge der Schöpfung geht nun eine Entwicklung an Gott selbst vor sich. Daß er dadurch Vater werde, haben wir schon gehört, ebenso daß die Schöpfung die erste Willensregung in ihm sei. Aber Gott kann nicht schaffen ohne seine Weisheit, ohne Intelligenz und die dazu benöthigte Macht. Auch diese geistigen Potenzen müssen nun zum Vorschein kommen, nachdem sie bis dahin latent gewesen sind. Als Gott noch allein und die einzige Wirklichkeit war, sagt Arius, war der Logos und die Weisheit noch nicht (Athan. or. I. c. Ar. c. 5.); wir können mit Rücksicht auf eine andere Stelle desselben Kapitels, wo von der Kraft Gottes die Rede ist, hinzusetzen: auch die Kraft Gottes war nicht. Jetzt aber erwachten sie aus ihrem keimhaften Dasein zum vollen Dasein, der zu schaffenden Welt gegenüber. Allein die Welt als solche konnte, wie wir wissen, die unmittelbare Einwirkung dieser göttlichen Kräfte nicht ertragen; darum mußte Gott, da sie nun doch einmal zur Schöpfung unentbehrlich waren, zunächst ein Wesen hervorbringen, dem er diese Kräfte in endlicher und abgeschwächter Weise mittheilte, um es in den Stand zu setzen, die Welt in's Dasein zu rufen. Dieses Wesen, das allein die ganze Wucht der unmittelbaren Schöpfung Gottes an sich aushalten konnte, und eben dadurch höher als die übrigen Geschöpfe gestellt wird, ist der Sohn und Logos, der Schöpfer der endlichen Welt, dieser gegenüber Gott, Gott gegenüber Geschöpf [2].

Nothwendige Folge dieser Theorie ist die Annahme einer Verdopplung aller derjenigen Eigenschaften, durch welche Gott Vater, d. h. Schöpfer ist. Neben dem Logos, der Weisheit und Kraft in Gott selbst müssen auch dem Sohne als Weltschöpfer dieselben Eigenschaften zugeschrieben werden. Geschähe dieß nun bei ihm ohne allen Vorbehalt und ganz in derselben Weise, wie beim Vater, so würden dadurch

---

[1] Athan. or. II. c. Ar. c. 25.

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 5: ἦν γὰρ μόνος ὁ θεὸς καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία. εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον etc, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.

Digitized by Google

Beide einander dem Wesen nach gleichgestellt; mithin müssen diese Eigenschaften in ganz anderer Weise dem Vater, und in ganz anderer Weise dem Sohne zukommen. In seinem Briefe an den Bischof Alexander sagt nun Arius, daß Alles, was der Sohn an Sein, an Herrlichkeit, an Leben, an Herrschaft über das Universum besitze, nichts Ursprüngliches bei ihm sei, sondern ein empfangener Besitz, und es könnte daher scheinen, als wollte er lehren, daß dasjenige, was der Vater ursprünglich und durch sich selbst besitze, dem Sohne in abgeleiteter Weise und durch Mittheilung vom Vater eigen sei [1]. Allein so ist die Sache nicht gemeint. Wo Arius nicht, wie in dem genannten Briefe, Rücksicht zu nehmen braucht und wo er sich offen aussprechen darf, lautet die Lehre anders. Da sagt er, daß zwischen dem Logos, der Weisheit und Kraft in Gott und denselben Eigenschaften im Sohne ein wesenhafter Unterschied stattfinde, daß in dem ersten Falle die Weisheit zum Wesen Gottes gehöre, in ihm begründet und mit ihm gleichewig sei, daß aber der Sohn, der durch eben diese Weisheit geworden sei, nur den Namen derselben und des Logos führe (also nicht wirklich Weisheit und Logos sei). Ganz ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck, daß Christus die Kraft Gottes sei (1 Cor. 1, 24). Im eigentlichen Sinne, erklärt Arius, sei derselbe nicht gemeint. Es gebe gar viele Kräfte, nur eine von ihnen sei dem göttlichen Wesen eigen und ewig, Christus dagegen ist nicht die Kraft Gottes im wahren Sinne des Wortes, sondern er ist eine von den sogenannten Kräften, zu denen nach Joel 2, 2. auch die Heuschrecke und die Raupe gehören, ja diese werden sogar eine große Kraft Gottes genannt. Alle diese vielen und einzelnen Kräfte sind dem Sohne Gottes ähnlich [2].

Wenn also auch dem Sohne als Schöpfer scheinbar göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden, so soll damit nicht von Ferne sein Ursprung durch Schöpfung aufgehoben sein. Wahrer Gott, versichert Arius (Athan. or. I. c. Ar. c. 9.), ist Christus nicht, aber er ist Gott geworden (ἐθεοποιήθη), er heißt Gott, ohne es zu sein, wegen der sittlichen Lauterkeit und Reinheit seines Wesens. Hier greift also die oben bereits besprochene Lehre wieder ein, daß der Sohn allerdings als Geschöpf erst

---

[1] Arii ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: καθὸ οὖν παρὰ τοῦ θεοῦ τὸ εἶναι ἔχει καὶ τὰς δόξας καὶ τὸ ζῆν καὶ τὰ πάντα παρεδόθη, κατὰ τοῦτο ἀρχὴ αὐτοῦ ἐστιν ὁ θεός.

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 5.

Digitized by Google

durch eine sittliche Entwicklung, durch den guten Gebrauch seiner Wahlfreiheit das werden mußte, was er gemäß der Idee Gottes von ihm werden sollte, daß aber Gott, weil er den Erfolg dieses sittlichen Strebens voraus wußte, im Voraus schon dasselbe belohnt und alle jene Vorzüge ihm verliehen habe, welche er sich durch sittliche Tüchtigkeit erst verdienen sollte. Darum lehrt Arius weiter, der Sohn Gottes besitze alle ihn auszeichnende Eigenschaften nicht an sich, sondern durch freie göttliche Mittheilung, durch Gnade.

Aber auch hiemit ist nichts erklärt. Es ist um nichts begreiflicher geworden, wie göttliche Eigenschaften auf den geschaffenen und durch eine unendliche Kluft vom Vater getrennten Sohn übertragen werden können. Es muß hier der von Arius selbst aufgestellte Kanon gelten: was der Vater auf ungewordene Weise besitzt, kann der Sohn nicht auf gewordene und endliche Weise besitzen; denn darin läge eine Verendlichung des göttlichen, unendlichen Wesens selbst. Es ist klar, daß wir hier mit festen und faßbaren Begriffen zu Ende sind. Allein wie so oft in solchen Verlegenheiten, stellt auch bei Arius sich zu rechter Zeit ein Schlagwort ein, die Schwierigkeiten zu bemänteln und zu verhüllen. Was der Sohn Gottes an sich nicht ist und als Geschöpf nicht sein kann, das ist er durch Erhebung über seinen Naturzustand, nämlich durch Theilnahme (μετοχή) am göttlichen Wesen. Vermöge dieser als Gnade gewährten Theilnahme heißt er der Logos, die Weisheit, die Kraft und die Herrlichkeit Gottes, die Wahrheit und das Bild des unsichtbaren Gottes, heißt er der Abglanz Gottes und Licht vom Lichte (s. oben S. 513 f.). Mit andern Worten: gerade so unbestimmt und vag, wie Plato das Verhältniß der Idee zu ihren Erscheinungsformen ansetzt, wenn er die letztern an jener nur theilnehmen läßt, wird auch von Arius das Verhältniß von Gott und Sohn aufgefaßt, wenn es ebenfalls in einem Theilnehmen des Sohnes an den göttlichen Eigenschaften bestehen soll. Diese spiegeln sich wohl im Sohne, oder noch genauer: ihr Schattenbild ist im Sohne wohl zu erkennen, aber davon ist das eigene geschaffene Wesen des Sohnes sorgfältig zu unterscheiden, ähnlich wie die das Schattenbild auffangende Wand etwas ganz Anderes ist, als der Gegenstand selbst, der an ihr sich abschattet. Wenn wir ein solches Schattenbild wahrnehmen, so sagen wir auch: das ist ein Mensch, meinen aber damit nicht das Bild, sondern den Gegenstand selbst. So sagt auch Arius von dem Schattenbilde der Gottheit im Logos: das ist Gott, aber er bezieht diesen Ausdruck nicht auf das Bild und auf das Wesen

Digitized by Google

des Logos, sondern auf die im Sohne sich abschattende Gottheit. Der Logos heißt nur Gott, aber ist nicht Gott. Eine weitere Folge davon ist, daß Arius die Abschattung der göttlichen Eigenschaften im Logos und diese Eigenschaften an sich streng von einander trennen muß. So redet er von einem Logos, von einer Weisheit im Sohne, und von einem Logos und einer Weisheit in Gott; allein er ist weit davon entfernt, diese Eigenschaften, ungeachtet sie denselben Namen haben, beidemal in demselben Sinne aufzufassen. Sie kommen nur Gott im eigentlichen Sinne zu, im Sohne sind sie nichts als ein Schattenbild, und wie der Schatten zum Wesen, so verhält sich der Sohn zum Vater [1].

Und so konnte Arius, um seine Lehre vom Sohne Gottes abzuschließen, zweierlei von ihm aussagen, einerseits nämlich: der ungewordene, anfangslose Gott habe ihn als den Anfang und den Grund des Endlichen und Gewordenen hervorgebracht und ihn an Sohnes Statt angenommen, aber in der Sphäre seiner eigenen Persönlichkeit (*καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος*) besitze er nichts, was Gott eigen sei, er sei ihm weder gleich, noch ein Theil seines Wesens, sondern ganz und gar Geschöpf Gottes; andererseits, weil doch das Licht des göttlichen Wesens in ihm wiederstrahlt: er sei das Bild des unsichtbaren Gottes, sein Abglanz, sein Repräsentant der Welt gegenüber. (Athan. de syn. c. 15.) Je nach Umständen konnte Arius bald die eine, bald die andere Seite dieses Begriffes hervortreten lassen.

Hier ist nun der Ort, wo er seine ganz den obigen Voraussetzungen gemäß gestaltete Trinitätslehre einflechtet. Vor Allem wären nun hier seine Vorstellungen vom hl. Geist nachzutragen. Allein allem Anschein nach hat er sich über ihn nicht weiter ausgelassen und sich einfach damit begnügt, daß er ihn für das erste und edelste Geschöpf des Sohnes erklärte. Es verstand sich alsdann von selbst, daß er in ähnlicher Weise,

---

[1] Athan. or. I. c. Ar. c. 9: *οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ — ἐθεοποιήθη.* — c. 5: *δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγεννῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον. ἡ σοφία γὰρ φησὶν τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε, σόφου θεοῦ θελήσει.* (Vergl. de syn. c. 15. denselben Ausspruch, wo indeß statt *σοφία* zu lesen *σοφίᾳ*, und wo es weiter heißt: *θεοῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἥλικος καὶ ὅσος ἐστίν.*) *οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτοῦ.* c. 6: Der Logos hat nur den Namen Gott und zwar *μετοχῇ χάριτος.* c. 9: *καὶ τοῦτον* (sc. *λόγον*) *ὀνόματι μόνον σοφίαν καὶ λόγον κεκλῆσθαι καὶ κἀκείνης τῆς σοφίας τοῦτον μέτοχον καὶ δεύτερον γεγεννῆσθαι.*

Digitized by Google

wie zwischen Vater und Sohn, so auch zwischen dem Sohn und hl. Geist unterschied und eine völlige Trennung zwischen Beiden annahm [1]. Unter dieser Voraussetzung konnte eigentlich von einer Trias überhaupt nicht die Rede sein, und der wahre, unzweideutige Ausdruck seiner Lehre wäre gewesen: es ist Ein Gott ohne jede Mehrheit von Personen, und diesem Einen Gott steht eine Vielheit von Geschöpfen gegenüber, die, so verschieden sie auch an Vorzügen nach den Abstufungen ihres Wesens sein mögen, mit Gott verglichen, ihm völlig wesensungleich sind. Allein dieses offene Bekenntniß hatte Arius zu scheuen, da es den unläugbarsten Bruch mit der Kirchenlehre enthielt, welche neben der Einheit Gottes stets auch seine Dreiheit (τριὰς) verkündet. Es ist daher das Opfer eines Zugeständnisses, welches er der Kirchenlehre brachte, und bloße Accommodation, wenn er sich herabließ, von einer Trias zu reden. Hätte er nicht Rücksicht zu nehmen gehabt auf den Glauben der Kirche, um nicht sogleich bei allen Gläubigen überhaupt jedes Vertrauen zu verlieren, er würde niemals das Wort Trias anders in den Mund genommen haben, als um es als unchristlich und der Einheit Gottes wi-

---

[1] Athan. or. I. c. Ar. c. 6: τὸν γοῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. De syn. c. 15: καὶ ἑκατέρων ἀλλότριος οὗτος (sc. ὁ υἱός). In dieser letztern Stelle will Kuhn (Dogm. II. 359 Anm. 3), wie uns scheint, mehr scharfsinnig als wahr, das ἑκατέρων auf Gott an sich und den λόγος ἐνδιάθετος, die göttliche Weisheit, durch die der Sohn (die geschaffene Weisheit) geworden ist, beziehen, und will hier die Lehre des Arius von einer doppelten Weisheit wiederfinden. Allein es ist doch sehr zu bezweifeln, daß Arius, dem die abstracte Einheit Gottes über Alles geht, hier eine der Kirchenlehre so nahe kommende Hypostasirung der Weisheit in Gott angenommen habe, wie es der Fall sein müßte, wenn er Gott und die Weisheit Gottes ἑκάτεροι nannte. Wir glauben vielmehr, daß ἑκατέρων sich auf den Vater und den hl. Geist beziehe. Arius spricht an dieser Stelle von der Trinität und gibt zuerst den Unterschied des Vaters vom Sohne an; wir erwarten demnach, daß er sofort auch den Unterschied des Sohnes vom hl. Geiste näher bezeichne. Arius müßte nun entweder dieß ganz unterlassen haben, wenn die Auffassung Kuhns richtig wäre, was an einer Stelle, wo er ex professo von der Trias handelt, gewiß nicht wahrscheinlich ist, oder er hat es mit den oben angeführten Worten gethan in einer Formel, welche ganz mit der Athan. or. I. c. Ar. c. 6. gegebenen übereinstimmt, und dann sind unter den ἑκάτεροι der Vater und der hl. Geist zu verstehen. Man könnte einwenden, diese Erklärung passe nicht ganz in den Zusammenhang. Das ist richtig; allem Anscheine nach hat jedoch Athanasius die Worte des Arius nur im Auszuge und zwar ihrem wesentlichen Inhalte nach, aber nicht in ihrem ganzen Umfange gegeben. Der Sinn der Stelle wäre alsdann: der Sohn ist (vermöge seines Ursprungs aus dem Willen und der Weisheit Gottes) sowohl vom Vater als vom hl. Geiste verschieden.

Digitized by Google

derſtrebend zu verwerfen. Da jedoch die Lehre von der Trias in der Tradition der Kirche und in dem gläubigen Bewußtſein der Menge vorhanden war, er alſo mit ihr in offenkundiger Weiſe nicht brechen durfte, ſo mußte er ſich mit ihr in irgend einer Weiſe, ſo gut es ging, auseinanderzuſetzen und abzufinden ſuchen. Sein Gedankengang war dann ungefähr folgender: Sohn und Geiſt ſind allerdings Geſchöpfe und gehören zur Welt. Allein man kann ſie auch wieder mit vollem Recht von den übrigen Geſchöpfen ausſondern und über ſie ſtellen, da ſie der Grund und das Princip derſelben ſind. In dieſer Eigenſchaft nun kann man ſie weiterhin auch mit Gott ſelbſt, dem abſoluten Grunde aller Dinge, zuſammenfaſſen und demgemäß in Bezug auf die zu ſchaffende Welt drei hervorbringende Urſachen unterſcheiden: den Vater, als die abſolute Cauſalität, den Sohn und hl. Geiſt als relative Cauſalitäten, jenen als Princip der Schöpfung, dieſen als Princip der Heiligung. Da die beiden letztern vor den übrigen Geſchöpfen ihr Daſein haben, ſo kann man endlich von der Welt ganz abſehen, und lediglich ihr Verhältniß zu Gott in's Auge faſſend von drei Hypoſtaſen, von einer Trias reden [1]. Arius will ſagen: daß es auch nach ſeiner Lehre eine Trias gebe; allein es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſer kirchliche Ausdruck an ſeiner ſonſt durch und durch unkirchlichen Lehre nicht das Mindeſte ändert, daß er eigentlich nur ein Aushängeſchild der Orthodoxie, ein Deckmantel der Irrlehre ſein ſoll. Eine wirkliche Dreiheit gleichewiger und gleichweſentlicher Perſonen, die eben deßwegen nur Ein Weſen ſind, war für ihn der größte Widerſpruch in ſich ſelbſt, gerade derjenige Punkt, von welchem er bei ſeiner Oppoſition gegen das kirchliche Dogma ausgegangen war. Nach ihm beſteht die Trias darin, daß die Einheit ſich ſucceſſiv und allmählich durch das Eintreten der Schöpfung zur Trias, zu einer Dreiheit von Weltprincipien geſtaltet. Er ſelbſt ſagt: anfänglich war die Monas, die Dyas (Vater und Sohn) war noch nicht [1]. Dann wurde die Dyas, nämlich als Gott den Sohn ſchuf und Vater wurde, und endlich, müſſen wir dieſen Gedankengang vollendend hinzuſetzen, wurde auch die Trias, als der Sohn den hl. Geiſt hervorbrachte. Hier machte Arius Halt in der Zählung, aber mit wel-

[1] Arii ep. ad Alex. bei Athan. de syn. c. 16: τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, wo indeß die dritte Hypoſtaſe, der hl. Geiſt, nicht ausdrücklich erwähnt wird. Athan. de syn. c. 15: ἡγοῦν τριάς ἐστι.

[2] Athan. de syn. c. 15: συνὲς ὅτι οὐ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ.

Digitized by Google

cher Willkür, braucht kaum gesagt zu werden. Denn da die Schöpfung nicht mit dem hl. Geist aufhört, so muß consequent jeder weitere Ring in der Kette der geschaffenen Wesen ein neues Glied in der Zählung bilden, und die Lehre also mit der Erklärung enden, daß zuletzt aus der Monas eine unendliche Vielheit geworden sei, eine Erklärung, die Arius nur deßwegen offen auszusprechen unterläßt, weil sie auch dem Blindesten die Augen öffnen mußte. Jedenfalls wollte er mit dem zusammenfassenden Ausdruck Trias seine frühere Lehre von der Wesensverschiedenheit der göttlichen Personen nicht umstoßen; gegen ein solches Mißverständniß verwahrte er sich hinlänglich durch die Erläuterungen, welche er seiner Trias beigegeben hat. Es ist eine Trias, sagte er, aber an Herrlichkeit sind die einzelnen Hypostasen einander unähnlich (nicht zu vergleichen); eine Gemeinschaft des Wesens, eine gegenseitige Durchdringung gibt es unter ihnen nicht. Eine Hypostase ist an Herrlichkeit vorzüglicher als die andere, und der Unterschied ist ein unendlicher [1]. Kurz, der Ausdruck Trias bezeichnet drei absolut von einander getrennte, ihrem Wesen nach verschiedene und ungleiche, einzelne Hypostasen oder Wesen, die rein formell der Welt gegenüber, deren Grund sie in verschiedener Weise sind, als Dreiheit zusammengefaßt werden. Nur der Welt gegenüber gibt es eine Trias, d. h. verglichen mit der kirchlichen Lehre von der Trias, nur eine Scheintrias, was Arius selbst aufrichtig genug ist, offen zu bekennen, wo er die Hypostasen an sich, ohne Rücksicht auf die Welt, in's Auge faßt. Von der wahren Trinität hat er nicht die leiseste Ahnung [2].

Das ist die Lehre des Arius über die Einheit Gottes, welche, wenn wir den orthodoxen Nimbus von ihr abstreifen und den ganz unberechtigten Ausdruck Trias fallen lassen, sich in ihrer Reinheit als eine neue Gestalt des alten und in seiner unerschrockenen Consequenz weit achtungswerthern Monarchianismus darstellt. Was er hinzugethan hat, ist eine schwächliche, in wissenschaftlicher Beziehung ganz unhaltbare Vermittlung des alten Monarchianismus mit der kirchlichen Lehre von der Dreifaltig-

---

[1] Athan. de syn. c. 15: *ἡγοῦν τριὰς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις· ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν. μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον.*

[2] Athan. or. I. c. Ar. c. 6: *μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπευχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ, ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο, ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον* — so lehrte Arius im geraden Widerspruch mit dem für Alexandrien gegebenen Lehrschreiben des Papstes Dionysius. S. oben S. 437 f.

Digitized by Google

keit. Doch lag ihm das volle Verständniß derselben unendlich fern, wie denn bereits Athanasius und Augustinus scharfsinnig in ihrer Kritik der arianischen Häresie bemerkt haben, daß gerade da, wo Arius abbreche, die kirchliche Lehre beginne. Es nimmt nämlich auch Arius einen innern Logos, eine substantielle Weisheit in Gott an, und hier nun hatte er sich die entscheidende Frage vorzulegen, wie dieser Logos in Gott nach Schrift und Tradition aufzufassen sei, wie er sich zu Gott an sich verhalte, ob als unpersönliche Eigenschaft oder als bestimmte Persönlichkeit. Dadurch würde er sich den Weg zum Verständniß des Dogmas gebahnt haben. Statt dessen bleibt er bei seinem Begriffe der endlichen Persönlichkeit stehen; der Logos ist ihm nur die geistige Thätigkeit Gottes, die Weisheit bloße Eigenschaft, und so theilt er grundsätzlich eine ihm sonst so verhaßte Anschauungsweise, diejenige, von welcher Sabellius ausgegangen war. Hier ist der Punkt, wo zur Evidenz kommt, was wir oben (S. 519) gesagt haben, wenn wir den Arianismus trotz seiner Hypostasenlehre als einen verkrüppelten Sabellianismus bezeichneten. Der Ansatz auch zu dieser Theorie findet sich nämlich offenbar bei Arius, oder vielmehr in der Erfassung der Lehre von der Einheit Gottes hat er es eben bis zu dem Punkte gebracht, wo er auf dem Scheidewege steht, und wo er zwischen der kirchlichen und sabellianischen Dreifaltigkeit zu wählen hat. Daß er hier nicht den rechten Weg wählte, daß er zwischen beiden Wegen eine Art von Mittelweg einschlug, vom Sabellianismus die Lehre von der Einheit, von der Kirche die drei Hypostasen entlehnte, ist ein schlagender Beweis von der Schwäche und dem geringen Grade seiner speculativen Begabung und ein Zeugniß von seiner leichtsinnigen Oberflächlichkeit. Arius sagte: im Anfange und von Ewigkeit ist bloß Gott, und zwar für sich ganz allein, ohne Eigenschaften und persönliche Unterschiede. In einem bestimmten Momente seines Daseins erwacht der Wille, das Denken, die Weisheit und das Verlangen, das Gedachte nach außen zu verwirklichen. Gott wird Vater. Das Alles ist ächt sabellianisch, und von einer gewissen Energie des Denkens würde es zeugen, wenn er nun in dieser Richtung consequent weiter gegangen wäre und zu zeigen versucht hätte, wie durch diese Beziehung zu den Geschöpfen noch weitere Entwicklungen an Gott eintreten, wie er in der Erlösung und Heiligung auch Sohn und hl. Geist wird. Das wäre mindestens offen und ehrlich gewesen. Allein diesen Weg bis zum Ende verfolgen konnte er nicht, ohne sofort seinen Widerspruch gegen das Dogma selbst zu verrathen, welches nun einmal Vater, Sohn und

Digitized by Google

hl. Geist als wirkliche Personen unterschied. Doch hätte er offenbar auf diesem Wege das Wesen Gottes tiefer erfaßt und begriffsmäßiger entwickelt. Statt dessen nimmt er aus dem Dogma die Vorstellung von einer Trias auf, zerstört damit den einheitlichen Charakter seiner Lehre und verwickelt sich in die heillosesten Widersprüche. Der Arianismus enthüllt sich hier in seiner ganzen Nacktheit und Armseligkeit. Seine Lehre von der Trias ist, wie oben gezeigt, nichts als eine Accommodation an die Forderungen des Dogmas auf Kosten der vorausgesetzten wissenschaftlichen Principien. Er hat eine dem Dogma widersprechende Theorie, und doch scheut er sich nicht, aus dem Dogma Elemente, welche eine consequente Durchführung dieser Theorie auf Tritt und Schritt hemmen und aus ihr ein Conglomerat von Widersprüchen machen mußten, sich anzueignen, nur um die Maske der Orthodoxie behaupten zu können. Findet man dieß Urtheil vom sittlichen Standpunkt zu hart, so mag man sagen: Arius geht vom Dogma aus, trägt aber in dasselbe ein wissenschaftliches Verfahren hinein, welches unfehlbar dasselbe in Widersprüche auflöst und zersetzt; er begreift das Dogma nicht aus sich selbst, nicht aus den eigenen Elementen desselben und nicht mit der in ihm selbst liegenden Logik und Dialektik, sondern nimmt seinen Standpunkt schlechthin außerhalb desselben. Dann kann man über seine speculative Unfähigkeit kaum stark genug urtheilen.

Arius ist trotz seiner Lehre von der Persönlichkeit des Sohnes und des hl. Geistes nichts als ein Monarchianer alten Schlags und ganz in eine Kategorie mit Theodotus, den Artemoniten und Paul von Samosata zu setzen. Vergleichen wir ihn aber mit den genannten Monarchianern, so kann kein Zweifel sein, wo wir die größere wissenschaftlichere Energie und Geisteskraft zu suchen haben. Jenen Häretikern war ihr Einer Gott zugleich auch der Schöpfer; sie bedurften keiner Mittelwesen, um die Welt entstehen zu lassen; ihre Welt konnte die Schöpferthätigkeit Gottes ertragen, offenbar eine weit gesundere Anschauungsweise, als die des Arius, welcher den Begriff Gottes über alles faßbare Maß hinaus-, und den Begriff der Welt unter seinen wahren Werth herabspannen muß, um Raum für seine Hypostasen zu erhalten — ganz abgesehen davon, daß man überhaupt nicht begreift, wie es bei ihm zu einem Anfange der Schöpfung kommt, wenn einmal das Geschöpf die unmittelbare Wirksamkeit Gottes nicht ertragen kann. In Wahrheit ist die von ihm angenommene Vermittlung zwischen Gott und Welt ein Rückfall in den alten Gnosticismus, mit welchem Arius den Begriff

Digitized by Google

Gottes, der Welt und des Demiurgen gemeinsam hat. Der relative Fortschritt, welchen die Wissenschaft selbst bei den ältesten Monarchianern durch Zusammenfassen Gottes und des Schöpfers in eine Einheit über die Ausgeburten des Gnosticismus hinaus gemacht hat, wird durch Arius und seine Schöpfungslehre wieder in Frage gestellt. Die einfache und ehrliche Consequenz jener Häretiker hat immer noch etwas Erhabenes und Anziehendes; man kann ihnen wenigstens ein wissenschaftliches Interesse abgewinnen und sie mit Theilnahme auf ihren speculativen Irrwegen begleiten; das grundsatzlose, unstäte Hin- und Herfahren eines Arius kann nur anwidern.

26. Arius und Alexander und ihr beiderseitiges Verhältniß zu Origenes.

Athanasius hat ganz Recht, wenn er von einer Lehre, wie die des Arius, sagt, daß sie in den frühern Zeiten kein Seitenstück habe, und daß es in der ganzen weiten Welt keinen Menschen gebe, der sie ihm habe überliefern können — so sehr strotze dieselbe von handgreiflichen Widersprüchen [1]. Mit diesem geringschätzigen Urtheil contrastirt seltsam die hochfahrende und anmaßende Sprache des Arius und seiner Freunde, wenn sie ihre Verdienste um die reine Lehre preisen und die Leistungen Anderer mit den ihrigen vergleichen. Im Grunde genommen räumten sie freilich damit selbst ein, was ihnen Athanasius vorwarf, und gaben zu, daß sie unter ihren Zeitgenossen, unter den Vertretern der Wissenschaft in alter und neuer Zeit überhaupt allein standen. Bischof Alexander schildert (ep. I. c. 10.) recht lebendig ihre Großthuerei. Sie fühlten sich beleidigt, wenn man sie mit den Alten, mit den Männern der Wissenschaft aus einer frühern Zeit nur zusammen nannte, und duldeten es nicht, daß man Lehrer, wie die, deren Unterricht Alexander (und wahrscheinlich auch Arius selbst) in ihrer Jugend genossen hatten, ihnen an die Seite stellte. Unter den damaligen Bischöfen, meinten sie, besitze Keiner in der ganzen Kirche das volle Maß der Weisheit. Sie allein sind weise, sie allein haben ihre Wissenschaft Keinem zu verdanken; sie allein sind die originellen Köpfe, welche den wahren und vollen Ausdruck der Glaubenswahrheit in ihrem Dogma erfunden haben; ihnen allein ist geoffenbart, was nie sonst einem Menschen in den Sinn gekommen ist.

[1] Athan. or. I. c. Ar. c. 10.

Digitized by Google

Daß ihnen Alexander mit dieser Schilderung nicht Unrecht thue, sehen wir aus den eigenen Aeußerungen des Arius in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien, wo er von jenen drei Bischöfen, welche die Ewigkeit des Sohnes lehrten, kurz und wegwerfend sagt, sie seien Häretiker und ungebildete, ununterrichtete Menschen.

In gewisser Beziehung also gab Arius zu, daß er mit seiner Lehre allein stehe, ja er rühmte sich dessen und sah darin einen Beweis seiner geistigen Ueberlegenheit. Aber er that es nur, wo es galt, seine Person und seine Verdienste glänzen zu lassen und die Gegner herabzusetzen; im Uebrigen war er keineswegs Willens einzuräumen, daß er überhaupt allein stehe, daß die gesammte Tradition, die ganze wissenschaftliche Vergangenheit wider ihn sei. Im Gegentheil, wenn er von der Höhe, auf welcher er zu stehen meinte, um sich blickte, so gab er sich gern den Anschein, als ob die Leistungen Früherer ihm gleichsam als Wegweiser gedient und ihm zur Erreichung seines erhabenen Standpunktes förderlich gewesen, und wenn es vollends galt, für seine Lehre ein günstiges Vorurtheil zu erwecken und den Verdacht der Neuheit von ihr abzulenken, wie in dem Briefe, den er an seinen Bischof schrieb, so ließ er sich nicht nur so weit herab, daß er das Traditionsprincip anerkannte, sondern er suchte sich auch nach Kräften darauf zu stützen, und aus dem übermüthigen Prahler konnte dann eben so gut ein gemeiner Schmeichler werden. Gleich im ersten Satze jenes Briefes beruft er sich auf die Vorfahren, von denen er seinen Glauben empfangen habe, ja auf Bischof Alexander selbst, und will von ihm seinen Glauben gelernt haben. Mit großer Entschiedenheit weist er jede Gemeinschaft mit den Koryphäen unter den frühern Häretikern, mit einem Valentinus, Manichäus (Mani), Sabellius und Hierakas von sich, deren Irrthümer er ebenso sehr verabscheue, wie Alexander, der sie zum öftern vor der ganzen Gemeinde und in Gegenwart des Klerus verworfen habe. Selbst für den hier freilich etwas verschleiert vorgetragenen Fundamentalsatz seiner Lehre, daß der Vater *vor* dem Sohne sei, (daß es also eine Zeit gab, wo der Vater allein war und der Sohn noch nicht existirte,) nimmt er den Alexander zum Zeugen, und erinnert ihn an seine eigenen Worte, mit welchen er dieß öffentlich vor der ganzen Gemeinde gepredigt habe [1]. Dieser Fall ist zugleich sehr geeignet, das Verfahren des Arius in's rechte Licht

[1] Athan. de syn. c. 16: *διὸ καὶ πρὸ τοῦ υἱοῦ ἐστιν* (sc. *ὁ πατὴρ*), *ὡς καὶ παρὰ σοῦ μεμαθήκαμεν κατὰ μέσην τὴν ἐκκλησίαν κηρύξαντος.*

Digitized by Google

zu setzen und zu zeigen, wie willkürlich oder vielmehr wie trügerisch er mit der überlieferten Wahrheit umging, die er nicht, wie sie vorlag, aufnahm, sondern in seinem Sinne umdeutete und entstellte. Allerdings hatte sich Alexander, wie wir aus seinem eigenen Briefe (ep. I. c. 12.) ersehen, ähnlich ausgedrückt, aber sich auch im Voraus gegen die falschen Folgerungen verwahrt, welche möglicherweise daraus gezogen werden konnten. Der Unterschied, hatte er gelehrt, zwischen Vater und Sohn bestehe darin, daß jener keinen Grund seines Daseins habe, dieser dagegen sein Dasein vom Vater empfange. Um dieses Abhängigkeitsverhältniß zu bezeichnen, könne man sich freilich solcher Ausdrücke nicht ganz entschlagen, bei denen, weil von einer Wirkung die Rede sei, sich immer auch eine zeitliche Vorstellung einschleiche. Allein das sei lediglich eine Unvollkommenheit der Sprache; was die Sache selbst betreffe, so dürfe man niemals zugeben, daß auch nur ein bloß denkbarer Zeitunterschied zwischen Vater und Sohn obwalte [1]. Arius war vollkommen mit diesen Lehrsätzen seines Bischofs bekannt, wie seine Polemik gegen das συναΐδιος zur Genüge beweist, und eben deßwegen, weil sie ihm nicht unbekannt waren, bemüht er sich, im vollen Widerspruch gegen den Geist und Buchstaben seiner eigenen Lehre, in diesem Briefe den Beweis zu liefern, daß auch nach ihm der Sohn nicht in der Zeit (ἀχρόνως) geworden sei. Je nach Umständen also setzte er sich bald über die Tradition vollständig weg, bald sollte sie auch wieder die Grundlage und Basis seiner Lehre sein, indem er sich gegen den Verdacht der Neuerung und gegen jeden Bruch mit der Vergangenheit verwahrte. Im letztern Falle mußten ihm, wie oben gezeigt, seine Interpretationskünste aus der Verlegenheit helfen. Er selbst hegte demnach die Ueberzeugung, daß seine Lehre weder der Tradition widerspreche, noch auch ihr ganz entspreche; er wollte die Tradition bewahren, nahm aber auch das Verdienst für sich in Anspruch, diese Tradition erst recht begriffen, in ihrem wahren Sinne ergründet und mit wissenschaftlicher Strenge begründet zu haben. Wie weit er dabei in einer Selbsttäuschung befangen oder seines trügerischen Gaukelspiels sich bewußt gewesen, mag dahin gestellt bleiben. Zuverlässig darf man nicht in allen Fällen wirkliche Ueberzeugung bei ihm voraussetzen.

[1] Alex. ep. I. c. 12: τὸ ἀγέννητον τῷ πατρὶ μόνον ἰδίωμα παρεῖναι δοξάζοντες. Dem Sohne dagegen kommen zu τὸ ἦν (Joh. 1, 1.), τὸ ἀεί, τὸ πρὸ αἰώνων — aber durchaus nicht im zeitlichen Sinne, wie denn auch c. 4 u. 6 die χρονικὴ προβολὴ entschieden von ihm verworfen wird.

Digitized by Google

Auch Athanasius ist trotz seiner obigen Aeußerungen über den durchaus eigenartigen Charakter der arianischen Häresie mit dieser Auffassung nicht in Widerspruch. Indirect gibt auch er zu, daß Arius sich auf die Tradition zu stützen versucht habe, nur kann er nicht begreifen, wie ihm dieß bei der Neuheit seiner Lehre möglich gewesen. Er gedenkt z. B. (or. I. c. Ar. c. 8.) seines großen Eifers gegen die Häresien, der nothwendig die Anerkennung der Tradition in sich schließt; aber wie kann Jemand das Traditionsprincip geltend machen, welcher selbst in der Vorzeit keine Quelle nachweisen kann, aus welcher er schöpfte, und der nicht darzuthun vermag, daß er im katechetischen Unterricht eine Anweisung zu seiner neuen Art von Götzendienst erhalten habe? Athanasius will also sagen: wie kann Arius von Tradition gegenüber den andern Häretikern sprechen, da er selbst bei der Neuheit seiner Lehre den von ihm vollzogenen Bruch mit der Tradition einräumen muß? An sich genommen war dieser Widerspruch bei Arius vorhanden; aber es versteht sich von selbst, daß er die Thatsache läugnete. Er nahm nicht zwischen seiner Lehre und der Tradition einen Widerspruch, sondern die vollste Uebereinstimmung an; er stand zugleich auf dem Standpunkte der Tradition und der wissenschaftlichen Auslegung derselben nach seiner Auffassung und nach seinen Grundsätzen. Die Tradition bildete für ihn den Ausgangspunkt, an welchen seine wissenschaftliche Vermittlung anknüpfte; darauf begründete er seine Verdienste um die kirchliche Lehre, aus dieser Quelle stammte sein Eifer gegen anders gestaltete Häresien, sowie gegen die Kirchenlehre, und die stolze Sprache, mit welcher er von seinen Verdiensten redete.

Arius ging also von der Tradition, von der überlieferten Lehre aus, um darauf seine eigene Lehre zu begründen. Demgemäß kann der Stammbaum seiner Häresie, wie ihn Bischof Alexander angibt, und die darauf gebaute moderne Hypothese von dem antiochenischen Ursprung derselben auf geschichtliche Wahrheit keinen Anspruch machen. Alexander sagt[1]: die Lehre, welche sich jüngst gegen den kirchlichen Glauben erhoben hat (die arianische), ist die des Ebion und Artemas und eine Nachahmung des Paul von Samosata, der durch den Spruch der Synode, zu welcher aus allen Theilen der Kirche Bischöfe gekommen waren, excommunicirt worden ist. Sein Nachfolger war Lucian, welcher während der Amtszeit dreier Bischöfe lange Jahre hindurch außerhalb der

[1] Ep. l. c. 9.

Digitized by Google

kirchlichen Gemeinschaft stand. Arius und Achillas sind die geheimen Sprößlinge dieser Häresie, aus deren Gottlosigkeit sie die Hefe geschöpft haben. Sie sammeln aus der hl. Schrift die Stellen, welche die Niedrigkeit und Entäußerung des Sohnes lehren, vergessen aber diejenigen, welche ihn als Gott zu erkennen geben, dadurch namentlich, daß sie seine Einheit mit dem Vater bezeugen, wie Joh. 10, 30. und die Antwort Jesu auf die Bitte des Philippus, den Vater zu zeigen (Joh. 14, 8. 9.). Enthalten diese Stellen auch nicht die patripassianische Identität von Vater und Sohn, so reden sie doch von der höchsten Wesensähnlichkeit Beider, davon, daß der Sohn das vollendete Abbild des Vaters, der Ausdruck seines Wesens und der unbefleckte Spiegel sei, in welchem der Vater selbst angeschaut wird.

Bei näherer Erwägung dieser Angaben läßt sich übrigens auch nirgendwo die Nothwendigkeit und die Berechtigung entdecken, mit Rücksicht auf sie den Ursprung der arianischen Häresie von Antiochien her zu datiren. Wir müssen nämlich auch hier zwischen dogmatischer Verwandtschaft und historisch-genetischem Ursprung unterscheiden und darnach die Frage stellen, ob von ersterer oder von letzterm bei Alexander die Rede sei. Die Antwort auf diese Frage kann kaum zweifelhaft sein. Es ist klar, daß es in dogmatischer Beziehung mit den Angaben des Alexander seine volle Richtigkeit habe. Zu der großen Sektenfamilie der von Alexander aufgezählten monarchianischen Häresien gehört der Arianismus wirklich. Versetzen wir uns auf den Standpunkt des alexandrinischen Bischofs, rechnen wir mit ihm Sohn und hl. Geist als Geschöpfe im Systeme der arianischen Lehre zur Welt, so bleibt in der That als Kern dieser Häresie der strengste Monarchianismus, die Annahme einer starren und abstracten Einheit Gottes übrig, wie sie nur je von Ebioniten oder Artemoniten oder Paul von Samosata behauptet worden ist. Diesen dogmatischen Zusammenhang mußte Alexander vor Allem in's Auge fassen und geltend machen. Um die neue Lehre, welche mit so großer Anmaßung als die wahre Kirchenlehre sich gebärdete, zu brandmarken und ihr die Larve der Rechtgläubigkeit abzureißen, war nichts so sehr geeignet, als in denjenigen Kreis häretischer Lehrsysteme sie einzureihen, in welchen sie wirklich gehörte. Sie war dann schon im Voraus gerichtet; die Kirche brauchte nicht erst zu sprechen, sie hatte schon gesprochen. Dagegen ist es leicht zu zeigen, daß hier von einem historischen Zusammenhange keine Spur vorliege. Wollte man ihn in den Angaben des Alexander finden, so müßte man für's Erste

Digitized by Google

alle von ihm genannten Häresien als die Quellen betrachten, aus welchen Arius geschöpft habe, die der Ebioniten und der Artemoniten so gut, wie die des Paul von Samosata und des Lucian, und es ist Willkür, jene bei Seite zu lassen und diese allein zu berücksichtigen. Daß man aber in dieser Allgemeinheit und Ausdehnung nicht von den Quellen des Arianismus sprechen könne, bedarf kaum eines Beweises. Man ist freilich gewohnt, die Ebioniten und Artemoniten als zwei auf das Nächste verwandte Sekten zu betrachten, was jedoch nur auf Kosten der historischen Wahrheit geschehen kann. Die ebionitische Sekte ist judenchristlichen Ursprungs und später vorzugsweise in Syrien einheimisch, denn hierhin ist mit Uhlhorn, und nicht mit Baur nach Rom die aus dem ebionitischen Kreise hervorgegangene Literatur zu verlegen; die artemonitische Sekte dagegen mit ihrer aristotelischen Grundlage, mit ihrer der Philosophenschule ähnlichen Haltung, mit ihrem, durch das Verhältniß zum Gnosticismus bedingten, feindlichen Gegensatz gegen das Gesetz und die Propheten und mit ihrer paulinischen Hervorhebung der Gnade (Eus. h. e. V. 28 Schluß) ist offenbar heidenchristlicher Art, und wenn auch nicht in Rom ursprünglich entstanden, doch im Boden der römischen Ueberlieferung prädisponirt und eine Entartung derselben. An zwei Häresien von so durchweg entgegengesetzter Beschaffenheit kann Arius unmöglich gleichzeitig angeknüpft haben, aber auch ebenso wenig an die eine oder die andere für sich genommen. Athanasius nennt zwar constant den Arianismus eine neue Art von Judenthum, allein offenbar denkt er dabei weniger an eine dogmatische Verwandtschaft der Lehre, als an eine allgemeine Geistesverwandtschaft der Arianer mit den Juden, welche darin besteht, daß Arius mit seiner Läugnung der Gottheit Jesu den Frevel der Juden gegen den Herrn wiederholt. Sonst findet sich in der Lehre des Arius kein jüdisches und folglich auch kein ebionitisches Element. Mit der artemonitischen Lehre zeigt der Arianismus ebenso wenig Verwandtschaft. Jene stammt aus der Anwendung der aristotelischen (peripatetischen) Logik auf das Dogma der Kirche, Arius dagegen hat offenbar der platonischen oder philonischen Philosophie — was in der Sache selbst keinen Unterschied macht — den Vorzug gegeben. Nicht minder ist es für's Zweite unmöglich, etwa auf Paul von Samosata allein zurückzugehen, einmal schon deßwegen, weil dieser auf das Strengste den Artemoniten sich angeschlossen hat, dann aber auch deßwegen, weil die arianische Lehre mit ihren drei Hypostasen und ihrem Reste des Trinitätsglaubens zu den schlechthin unitarischen Ansichten des

Digitized by Google

Paul von Samosata im Widerspruch steht. Ob Lucian die drei Hypostasen wieder annahm und zu einer Art von Trinitätslehre zurückkehrte, muß dahingestellt bleiben; aus den Worten des Alexander geht es jedenfalls nicht hervor, und war nun Arius, wie er selbst in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien bezeugt, ein Schüler Lucians, so kann man höchstens soviel zugeben, daß dieser einen allgemeinen Einfluß auf ihn ausgeübt und ihm die Vorliebe für die monarchianische Richtung eingeflößt habe; daneben aber wird man die Selbständigkeit des Arius und die eigenthümliche Form, welche er der monarchianischen Lehre durch eine theilweise Aufnahme des Trinitätsglaubens gegeben hat, nicht verkennen können. Gerade auf dieses Eigenthümliche aber kommt es bei der Untersuchung über den historischen Ursprung des Arianismus hauptsächlich an, nicht auf seine allgemeinen Grundgedanken, die Arius mit vielen Andern gemeinsam hat, und dieses Eigenthümliche ist nun einmal aus den von Alexander genannten Formen der monarchianischen Irrlehre nicht zu erklären. Ganz anders dagegen gestaltet sich die Sache, wenn wir auf die wissenschaftliche Tradition der alexandrinischen Schule zurückgehen. Hier finden wir die Elemente der arianischen Lehre wirklich vor, einen Einheitsbegriff, welcher das ganze göttliche Wesen in der Einen Person des Vaters concentrirte, und daneben die Lehre von zwei andern göttlichen, aber in sich selbst beschränkten Hypostasen. Diese Lehre brauchte Arius nur zu ergreifen, brauchte sie nur nach ihrer unkirchlichen, dem Dogma abgewendeten Seite vollständig durchzubilden, und seine Häresie war fertig. Dabei mag es immerhin sein, daß er Rücksicht nahm auf die antiochenische Einheitslehre, auf die monarchianische Richtung überhaupt, daß er zwischen ihr und der Lehre von den drei Hypostasen eine Art von Vermittlung anstrebte, und dadurch zwischen beide Gegensätze zu stehen kam, indem weder sein Einheitsbegriff ganz mit dem monarchianischen, noch seine Dreieinigkeitslehre ganz mit der kirchlichen zusammenfällt — man kann dieß zugeben, da ja Arius selbst eine freundliche Erinnerung an seinen Lehrer Lucian in dem oben erwähnten Briefe kundgibt; allein den eigentlichen Kern seiner Lehre verdankt er nicht seinem Aufenthalte in Antiochien, sondern seiner Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie, welche sich unter seinen Händen zu einer neuen Form der monarchianischen Irrlehre gestaltete.

Schon bei Origenes haben wir trotz alles Schwankens zwischen der Wesensgleichheit von Vater und Sohn und Beider Verschiedenheit die

Digitized by Google

Thatsache gefunden, daß zuletzt dennoch die ditheistische Richtung bei ihm ein bedenkliches Uebergewicht erhält. Die persönliche Verschiedenheit drängt sich an den entscheidenden Stellen so sehr in den Vordergrund, daß schließlich doch nur eine moralische Willens-, nicht eine volle Wesenseinheit als der eigentliche Inhalt seiner Lehre erscheint. Jedenfalls blieb sich Origenes stets bewußt, daß seine wissenschaftliche Darstellung der Trinität und der einfache, durch keine wissenschaftliche Vermittlung hindurchgegangene Glaube der Kirche an die Gottheit Christi sich nicht vollständig deckten [1]. Seit dieser Zeit nehmen wir in Alexandrien zwei einander widerstrebende Richtungen wahr, von welchen die eine, auf das Ansehen und Dogma der römischen Kirche gestützt, diejenige Seite an der Lehre des Origenes weiter verfolgte und ausbildete, welche mit der kirchlichen Lehre von der Wesenseinheit convergirte, wogegen die andere, namentlich bei Dionysius, in bedenklicher Weise die entgegengesetzte, dem Glauben feindliche Seite ergriff und über die ihr von Origenes gezogenen Schranken hinausführte. Man kann es nicht läugnen, der Fundamentalsatz des Arius, daß der Sohn nicht ewig sei, wie der Vater, daß es eine Zeit gab, wo der Sohn nicht, Gott also für sich allein war, findet sich auch bei Dionysius, und die Folgerungen, die er daraus für das Verhältniß Beider ableitet, namentlich die Art und Weise, wie er über ihre Verschiedenheit sich ausspricht, streifen an die arianischen Sätze. Oft scheint Arius die Formeln des Dionysius einfach zu wiederholen. Wir geben zu, daß Letzterer sie in einem ganz andern Sinne und Zusammenhange gebrauchte, nämlich um den Sabellianern gegenüber Vater und Sohn recht kräftig zu unterscheiden. Das ursächliche Verhältniß kam hier vorzugsweise in Betracht und mußte dazu dienen, die Verschiedenheit der hervorbringenden und der hervorgebrachten Person recht deutlich hervortreten zu lassen. Dieses Verhältniß scheint aber immer für die endliche und populäre Betrachtung wenigstens ein ideelles Prius in sich zu schließen, und so schlich sich in die Darlegung des Dionysius die Vorstellung von einem zeitlichen Ursprung des Sohnes ein. Allein sie ist hier etwas Untergeordnetes und Unerhebliches, ein Mittel für den Hauptzweck, zur wirklichen und deutlichen Unterscheidung des Sohnes vom Vater anzuleiten; auf die innern Verhältnisse der Personen selbst will sie Dionysius darum doch noch nicht in ihrer ganzen Tragweite ausgedehnt wissen. Im Grunde genommen bedient

[1] S. oben S. 329 ff.

Digitized by Google

er sich einer endlichen Analogie, die immer nur eine theilweise, niemals eine vollständige Anwendung zuläßt. Hätte er sich die entscheidende Frage vorgelegt: ist nun der Sohn wegen seines zeitlichen Ursprungs aus dem Nichts entstanden und stammt er nicht aus dem Seienden, so würde er gewiß, so an den Scheideweg gestellt, zwischen der Gottheit und dem creatürlichen Ursprung des Sohnes zu wählen, den ersten Theil der Frage ohne Anstand verneint haben, ähnlich wie Hippolytus, der auch einen zeitlichen Ursprung des Sohnes annahm, dessenungeachtet aber sein Wesen aus Gott und aus dem Seienden herleitete. Daß Dionysius ein inneres Wesensverhältniß voraussetzte, beweisen seine Analogien von der Erzeugung, von dem Entstehen der Pflanze aus dem Samen, des Flusses aus der Quelle. Alles dieses, was zu Gunsten des Dionysius und gegen seinen Zusammenhang mit dem Schlußresultat der arianischen Lehre angeführt werden kann, räumen wir bereitwillig ein, aber man wird auch nicht bestreiten können, daß er Vordersätze aufstellte, von welchen seine dogmatische Ueberzeugung von der Gottheit des Sohnes nicht der Schlußsatz sein konnte, und wie sehr die von ihm betretene falsche Bahn mit ihren Consequenzen zu fürchten war, zeigt die beharrliche Opposition seiner kirchlichen Gegner, die sich durch kein halbes Zugeständniß beschwichtigen ließen, zeigt insbesondere das feste, entschlossene Auftreten des Papstes in dieser Sache. Wie nun, wenn Einer kam, der den Dionysius beim Worte nahm, der mit seinen Vordersätzen Ernst machte, und statt, wie Dionysius zu Gunsten des Glaubens sich inconsequent zu erweisen oder zuletzt ganz einzulenken, die Vordersätze mit dem Schlußsatz in Einklang brachte? Dann mußte offenbar dem Vordersatze von dem zeitlichen Ursprung des Logos die wirkliche Gottheit desselben geopfert werden. Arius, der scharfe, keinen Widerspruch duldende Dialektiker, that diesen Schritt, mit Halbheiten begnügte er sich nicht und statt der Gottheit des Sohnes zu Liebe den falschen Vordersatz vom zeitlichen Ursprunge desselben aufzugeben, machte er vielmehr diesen zur Hauptsache, zum Fundament seines ganzen wissenschaftlichen Verfahrens und schuf sein häretisches Dogma.

Bei Arius treffen wir eine große Scheu vor dem Ditheismus, vor der Annahme zweier gleichewigen und gleichungewordenen Wesen. Diese Furcht theilte er mit allen ihm verwandten und derselben monarchianischen Richtung zugethanen Häretikern. Vorzugsweise indeß mag er sie in Antiochien unter dem Einflusse des Paul von Samosata und des Lucian eingesogen haben. Mit einer solchen Scheu kam er nach

Digitized by Google

Alexandrien zurück; sein Argwohn war schon im Voraus geweckt, und der Argwohn ist scharfsinnig und unermüdlich in der Auffindung von Anzeichen und Beweisen, die zu seiner Bestätigung dienen. Aus dem Munde des Bischofs Alexander hörte er Ausdrucksweisen, welche ihm ditheistisch klangen (s. oben S. 504 f.), er prüfte die frühere Literatur der alexandrinischen Schule und fand auch sie von ditheistischen Anwandlungen nicht ganz frei (s. oben S. 470 A. 1). Mußte ihn nicht der von Papst Dionysius der Katechetenschule gemachte Vorwurf des Tritheismus in seinem Verdachte bestärken? (S. oben S. 437.) Nun fand er aber auch bei dem Bischof Dionysius die Lehre vom zeitlichen Ursprung des Logos und Ausdrücke, nach denen er schließen konnte, daß jener den Sohn für ein Geschöpf Gottes angesehen habe; in den Predigten des Alexander hörte er den Satz, daß der Vater dem Sohne vorhergehe, daß Ursprungslosigkeit (ἀγέννητος) allein dem Vater zukomme, der Sohn dagegen seinen Ursprung aus dem Vater vor den übrigen Geschöpfen habe (s. S. 531 f.). Und doch sprach Alexander auch wieder von Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes und Vaters, so also, als ob zwischen Beiden gar kein genetisches Verhältniß obwaltete. Alle diese Dinge brachten den Arius in Verwirrung, er glaubte ein Chaos widersprechender Ansichten wahrzunehmen; ihn, den Dialektiker, der nur die formell logische Einstimmigkeit der Begriffe als höchstes Kriterium der Wahrheit kannte, verlangte nach Klarheit und Entschiedenheit. Einen gesunden Anfang zu einer klaren, logischen Begriffsentwicklung — so schloß er weiter — hatte wohl Dionysius gemacht, aber dieser war später durch Annahme des Homousios sich selbst untreu geworden. Seinen Gedanken nahm er wieder auf; mittelst desselben hoffte er den Ditheismus gründlich zu beseitigen und die Einheit Gottes sicher zu stellen. Ohne Rückhalt ging er auf sein Ziel los und endete mit der vollen Häresie. Sein Grundgedanke war der der alten consequenten Monarchianer: der Vater an sich und für sich allein ohne Rücksicht auf die andern Hypostasen ist der Eine Gott; aber er modificirte ihn gemäß der Ueberlieferung in der alexandrinischen Kirche und Schule und suchte den trinitarischen Gedanken mit ihm zu verbinden, indem er dem Einen Gotte noch zwei geschaffene, ihrerseits aber die Welt schaffende und heiligende Hypostasen hinzufügte. Jetzt schien ihm das Räthsel gelöst, die Monas und Trias mit einander versöhnt und der klare, durchsichtige Begriff des kirchlichen Glaubens gefunden. Dessen rühmte er sich. Vor ihm hatten wohl Origenes und Dionysius eine Ahnung des wahren Sachver-

Digitized by Google

halts gehabt, aber ihm und seinem Scharfsinn und Eifer war es vorbehalten gewesen, aus dieser Ahnung wissenschaftliche Klarheit zu machen. Er glaubte sich auf eine unentwickelte Tradition stützen und sich das Verdienst zuschreiben zu können, daß er sie in dialektischen Fluß und zum Abschluß gebracht habe. Durfte er nicht von dieser einsamen Höhe, auf welcher er stand, mit Selbstgefühl auf seine Vorgänger herabsehen, und doch auch wieder behaupten, daß sie ihm den Weg gebahnt hätten?

Als die ursprünglichste Grundlage der arianischen Häresie betrachten wir demnach die Lehre des Origenes. Auf den ersten Blick mag diese Behauptung befremden und mit allbekannten Thatsachen in Widerspruch scheinen, bei genauerer Untersuchung jedoch wird man sie dennoch bestätigt finden. Es ist wahr, daß, was den Gottesbegriff an sich betrifft, zwischen beiden Männern ein fundamentaler Unterschied besteht. Origenes konnte sich im Gegensatze zu den Gnostikern und denjenigen unter den Monarchianern, welche einen zeitlichen Ursprung des Logos lehrten, Gott nicht als anfänglich ruhend und bis zur Hervorbringung des Logos in Unthätigkeit verharrend vorstellen; es war ihm unmöglich anzunehmen, daß Gott erst später aus einem Zustande dumpfen Versenktseins in sich selber zu einer Wirksamkeit nach außen übergehen sollte. Sein Gott ist stets in sich selbst lebendig, thätig, schöpferisch, läßt stets aus seiner Ueberfülle die Wesen hervorquellen, und ist nicht bloß an sich die höchste Einheit, sondern stets zugleich der Grund einer Vielheit und Mannigfaltigkeit von Wesen, ohne welche er nicht Gott sein würde, und darin lag, wenn es Origenes verstanden hätte, diesen an sich richtigen Gedanken auf das innere Leben Gottes zu beschränken, ein für die tiefere Erfassung der Trinitätslehre bedeutsamer Fortschritt. Anders verhält es sich mit dem Gottesbegriffe des Arius, der gegen den des Origenes ein offenbarer Rückschritt, ein Rückfall in den Gnosticismus ist. Nach Arius ruht Gott von Ewigkeit, und erst später unterbricht er plötzlich — man weiß nicht wie? und warum? — diesen Zustand der Ruhe in sich selber, indem er sich entschließt, aus seiner Einsamkeit herauszutreten und Schöpfer zu werden. So weichen beide Männer in ihrem Gottesbegriff auf das Entschiedenste von einander ab, und, sollte man meinen, stehen sie so in ihrem Grundgedanken einander gegenüber, so müssen auch ihre übrigen Lehren nothwendig eine fortlaufende Antithese bilden. Dennoch verhält es sich anders; dennoch steht Arius ganz auf dem Boden der origenistischen Theorie, ja er hat gewissermaßen das

Digitized by Google

wissenschaftliche Verdienst, sie in Einer Richtung consequent und einheitlich durchgeführt zu haben.

Wir erinnern uns, daß die Lehre des Origenes trotz ihres richtigen Ausgangspunktes, der die ewige Hervorbringung des Sohnes forderte, mit einem ditheistischen Resultate schloß, weil bei ihm die innere Entwicklung Gottes sogleich im Sohne die Richtung auf die Welt nimmt, weil er die innere Offenbarung Gottes in seinem dreifaltigen Leben und die äußere Offenbarung durch die Schöpfung nicht sorgfältig unterscheidet, und weil es ihm dadurch unmöglich wird, den Sohn mit gleichgöttlichem Leben neben den Vater zu stellen und Beide in ihrer gegenseitigen Durchdringung als den Einen Gott zu begreifen. Dadurch erhält seine Lehre etwas Unstätes, Haltungsloses und Widersprechendes. Wie nun, wenn Arius diese Haltungslosigkeit bemerkte und mit seiner dialektischen Begabung daran ging, diesem Uebelstande abzuhelfen und die innere Einheit unter den widersprechenden Elementen herzustellen? Offenbar konnte er dazu einen doppelten Weg einschlagen. Er konnte von demselben Punkte, wie Origenes, ausgehen, ganz sich dessen Gottesbegriff aneignen, indem er aber zwischen der innern und äußern Offenbarung scharf unterschied, die Fehltritte seines Vorgängers vermeiden und zu einer Darstellung der Trinitätslehre gelangen, welche dem kirchlichen Glauben ganz gemäß war. Er konnte, um es kurz zu sagen, das unrichtige Resultat durch den richtigen Ausgangspunkt corrigiren. Oder aber er ging aus von dem Resultat, von der ditheistischen Verschiedenheit des Sohnes vom Vater und machte sie zum Grundgedanken seiner Theorie, dann aber mußte er, rückwärts gehend, bei einem Gottesbegriff anlangen, welcher nicht mehr der des Origenes war. Er mußte also hier den Ausgangspunkt des Origenes durch das Resultat corrigiren. Die Wahl zwischen diesen beiden Wegen konnte dem Arius auf seinem Standpunkt nicht schwer fallen. Von vornherein für den monarchianischen Gottesbegriff eingenommen, sei es daß die Vorliebe dafür durch die Vorwürfe des Papstes Dionysius gegen die alexandrinische Katechetenschule veranlaßt, sei es daß sie während seines Aufenthaltes in Antiochien entstanden, sei es daß sie ihm durch Beides vereint eingeflößt war, zweifelte er keinen Augenblick an der Wahrheit desselben und an der Nothwendigkeit, auf Grund desselben die Umbildung der origenistischen Lehre zu vollziehen. Alles, was mit diesem Grundgedanken übereinstimmte, behielt er bei; alles Andere dagegen, was mit ihm nicht in Einklang zu bringen war, warf er weg, und man

Digitized by Google

mag dieß eine Verflachung der origenistischen Lehre, eine Ertödtung ihrer tiefsten und speculativsten Elemente nennen, Arius konnte doch immerhin sich rühmen, das, was ihm das Höchste war, eine formell logische Einheit in sie hineingebracht zu haben. Wenn er nun sah, wie Origenes den Vater in eine schwindelnde Ferne über den Sohn emporhob, indem er lehrte, daß, wenn allerdings auch der Sohn weit über die Geschöpfe erhaben sei, dennoch der Vater in ganz unfaßbarer Weise über ihn hinausrage, so mußte er sich in Bezug auf die zwischen Himmel und Erde, zwischen der Gottheit und den Geschöpfen unstät hin- und herschwankende Gestalt des Sohnes nothwendig die Frage stellen, ob er unter solchen Umständen noch Gott im vollen Sinne des Worts genannt werden dürfe. Origenes selbst ließ ihn darüber nicht lange im Zweifel. Er selbst hatte den Vater für den allein wahren und wirklichen Gott erklärt, vom Sohne aber eine Theosis gelehrt, welche dadurch entsteht, daß in ihm als dem Abbilde das göttliche Urbild sich spiegelt und wiederstrahlt, ähnlich wie das Bild des Sohnes in den höhern Geistern sich abformt. Arius beachtete weiter, wie Origenes das Wesen des Sohnes vom Vater unterschied. Er fand bei ihm den Grundsatz, daß der Sohn dem Vater in Nichts an die Seite gestellt werden dürfe, daß er nicht das wesensgleiche Bild des Vaters an sich, sondern das Bild seiner Güte, nicht der Abglanz Gottes selbst, sondern seiner Herrlichkeit und seines Lichtes, ein Strahl nicht aus dem Wesen des Vaters selbst, sondern seiner Macht, ein reiner Ausfluß seiner allmächtigen Herrlichkeit, ein fleckenloser Spiegel nicht seines Wesens, sondern seiner Wirksamkeit sei, mit einem Worte, daß die absolute Einheit Gottes sich im Sohne bereits zu einer Vielheit umgesetzt habe, und erhielt den Aufschluß, daß alles dieses auch der Sinn der Stelle sein solle: wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat, d. h. er hat den Vater gesehen (Joh. 12, 45.). Er fand ferner bei Origenes die Behauptung, nicht das volle Wesen des Vaters sei im Sohne, sondern der Sohn habe lediglich am Wesen des Vaters Theil, besitze es nur in einem gewissen Grade, und was mit dieser platonischen Terminologie gesagt sei, konnte ihm nicht lange zweifelhaft bleiben [1]. Weiter fand er bei ihm den Satz, daß der Vater in einem andern vollkommnern Sinne Licht sei, als der Sohn, daß der Sohn wohl seinen eigenen Willen habe, daß aber der Wille des Vaters ihn durchdringe und beherrsche, daß der Sohn der Diener und das unterge-

[1] S. oben S. 312 f.

Digitized by Google

ordnete Werkzeug des Vaters sei [1], und daß der Sohn das Wesen des Vaters nicht vollkommen kenne. Alles dieses fand Arius bei Origenes, und der Schluß, den er daraus zog, war so gut wie fertig. Darnach untersuchte er die Meinung des Origenes über den Ursprung des Sohnes und fand, daß er die Zeugung desselben aus dem Wesen des Vaters entschieden in Abrede stellte [2]. Hier mußte sich Arius die entscheidende Frage vorlegen, wie nun der ewige Ursprung des Sohnes zu denken sei, und da Origenes selbst die Zeugung aus dem Vater verwarf, so blieb zunächst nur die Schöpfung übrig. Eine ewige Schöpfung aber nahm Arius nicht an, eine solche war in seinen Augen einer der offenkundigen Irrthümer des Origenes, und indem er sich nun für den zeitlichen Ursprung des Sohnes erklärte, machte er den Sohn zum ersten und edelsten Geschöpf Gottes, von dem man Alles aussagen kann, was Origenes ihm zugeschrieben hat, nur daß es jetzt unbedingt im endlichen Sinne verstanden werden muß [3]. Auf diese Weise geht Arius von den letzten Ergebnissen des Origenes aus, adoptirt die platonische Grundlage seiner Theorie, und indem er auf der Basis dieser Voraussetzungen den Begriff des Sohnes und seinen Unterschied vom Vater sich zur klaren Erkenntniß bringt, stößt er die Vordersätze des Origenes um und substituirt für den Gottesbegriff, den dieser an die Spitze seines Systems gestellt hatte, den seinigen. So ist diese bedeutende Differenz, welche zwischen den Gottesbegriffen Beider stattfindet, nur die natürliche Folge von der Umbildung des ganzen origenistischen Systems, welche Arius, ausgehend von der Logoslehre des Origenes, mit demselben vorgenommen hatte.

Das war der eine Weg, der eingeschlagen werden konnte, um Einheit und Zusammenhang in der Lehre des Origenes herzustellen. Auf demselben erhielten die verwerflichen Elemente unbestritten die Oberhand,

---

[1] S. oben S. 318.

[2] S. oben S. 308.

[3] Athan. de syn. c. 15: *ἐπινοεῖται γοῦν μυρίαις ὅσαις ἐπινοίαις πνεῦμα, δύναμις, σοφία, δόξα θεοῦ, ἀλήθειά τε καὶ εἰκὼν καὶ λόγος οὗτος* (sc. *ὁ υἱός*). *συνὲς, ὅτι καὶ ἀπαύγασμα καὶ φῶς ἐπινοεῖται* — ein ächt origenistischer Satz. Origenes ereiferte sich bekanntlich im ersten Tomus seines Commentars zum Evangelium des hl. Johannes auf das Heftigste gegen eine einseitige Logoslehre, welche nur die Logosidee hervorhebend, alle übrigen Wesensbestimmungen des Sohnes übersah. Nach Origenes gehört es wesentlich zur Idee des Sohnes, daß er in seiner Einheit bereits eine Vielheit sei, in welcher die Wurzeln für das Dasein der endlichen Dinge liegen.

Digitized by Google

die guten und vortrefflichen Elemente mußten ihnen weichen und wurden durch sie verdrängt. Die offene Häresie mußte daraus hervorgehen. Andererseits konnte man aber auch von den guten und vortrefflichen Grundlagen bei Origenes *ausgehen*, um darauf consequent fortzubauen und Alles zu beseitigen, was in den weitern Ausführungen des Origenes jenen Grundgedanken widerstreitet oder auch nur nicht ganz mit ihnen im Einklang ist. Ohne Zweifel hatte Origenes aus Rücksicht auf Noetus und Sabellius und aus Scheu vor den Irrthümern dieser Häretiker in der Lehre von den göttlichen Personen sich selbst Gewalt angethan und der consequenten Entfaltung seiner Grundsätze Schranken gezogen. Er konnte es nicht über sich gewinnen, den letzten Schritt zu thun und die Wesensgleichheit von Vater und Sohn auszusprechen, weil er fürchtete, dadurch über die Grenzen des Dogmas hinaus auf das Gebiet der Häresie getrieben zu werden. Diese Besorgnisse hatten jetzt keinen Grund mehr; die Grenze, bis zu welcher man in der Gleichstellung der Personen fortgehen konnte, ohne dem Sabellianismus zu verfallen, war längst festgestellt; man brauchte aus zu ängstlicher Besorgniß, den Unterschied der Personen zu verlieren, der Consequenz des Gedankens nicht länger Einhalt zu thun. Von dieser Seite war eine Umbildung der origenistischen Lehre im *kirchlichen* Sinne möglich, und sie wurde im Gegensatze zu Arius von Bischof Alexander vollzogen.

Der *wissenschaftliche* Standpunkt des Alexander, so weit er sich aus seiner dogmatischen Darlegung der kirchlichen Lehre erkennen läßt, ist ganz der des Origenes. Ganz wie bei diesem, ist die eigentliche Basis seiner Erörterung der Satz: der Sohn ist so ewig, wie der Vater. Im Wesen Gottes selbst ist es gegründet, daß Gott Vater sei, und Vater kann er nur sein, wenn ihm stets der Sohn zur Seite steht. Der Vater setzt stets den Sohn, der Sohn stets den Vater voraus. Man darf nicht annehmen, daß Gott erst später Vater geworden sei, daß er erst nach Verlauf einer bestimmten Zeit den Sohn hervorgebracht und zwar dann hervorgebracht habe, als er die Welt schaffen wollte [1]. Alexander will sagen: man muß bei Gott sehr wohl unterscheiden zwischen der Beziehung, in welcher er als *Vater* zum Sohne steht, und

[1] Alex. ep. I. c. 7: *ἀνάγκη τὸν πατέρα ἀεὶ εἶναι πατέρα, ἔστι δὲ πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει πατήρ. ἀεὶ δὲ παρόντος τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ ἐστιν ὁ πατὴρ τέλειος, ἀνελλιπὴς τυγχάνων ἐν τῷ καλῷ, οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεννήσας τὸν μονογενῆ υἱόν.*

Digitized by Google

derjenigen Beziehung, vermöge welcher er Schöpfer der Welt ist. Weltschöpfer nämlich wird Gott erst in dem Momente wirklich, wo er die Welt in's Dasein ruft; Vater ist er aber von Ewigkeit, ohne es erst später wirklich zu werden. Man kann Gott ohne die Welt, aber man kann ihn nicht ohne den Sohn denken, ohne ihn zu einem unvollkommenen, mangelhaften Wesen zu machen. Es liegt allerdings auch im Begriffe Gottes, daß er Schöpfer sein könne; aber hier kommt es auf seinen Willen an, ob die Welt hervorgebracht werden solle oder nicht. Vater dagegen ist Gott so wesentlich, daß diese Bestimmung niemals von seinem Wesen weggedacht werden kann. Die Eigenschaft, Vater zu sein, tritt nicht in irgend einem Moment zu dem Begriffe Gottes hinzu, ist nicht eine latente Eigenschaft, welche actuelle Wirklichkeit erst dadurch erhält, daß Gott sich entschließt, Vater zu werden, sondern sie ist ursprünglich im Wesen Gottes gegründet und gar nicht von ihm zu trennen. Ich kann nicht Gott denken, ohne ihn als Vater, d. h. als lebendige Wesenheit zu denken, welche die Energie ihres Lebens durch Hervorbringung des Sohnes äußert, und den Vater kann ich nicht denken, ohne mir dabei den Sohn in voller Wirklichkeit vorzustellen. Das Gegentheil würde Gott zu einem unvollkommenen, mangelhaften Wesen machen, würde nämlich die Vorstellung von einer innern Entwicklung Gottes in sich schließen, vermöge welcher er aus einem unvollkommenen Zustande in einen vollkommnern übergeht. Ist nun der Vater ewig, so ist auch Alles ewig, was er dem Sohne als Wesen mittheilt, oder, vom Sohne ausgegangen, alle Wesensbestimmungen des Sohnes sind zugleich Wesensbestimmungen des Vaters und, was dasselbe ist, Gottes. Wer daher die Ewigkeit dessen, was das Wesen des Sohnes ausmacht, läugnen, wer z. B. lehren wollte, die Weisheit oder die Kraft Gottes habe in irgend einem Moment kein Dasein, oder der Logos Gottes sei mangelhaft, würde, weil alles dieses auch im Wesen des Vaters, d. h. Gottes gegründet ist, den Begriff des Vaters und der Gottheit verstümmeln, würde ihn zu einem an sich mangelhaften und erst allmählich zur Vollkommenheit fortschreitenden Wesen machen [1]. Denn Alles, was im Begriffe des Sohnes liegt, gehört ebenso wesentlich auch zum Begriffe des

[1] Es würde der Vater nicht τέλειος und ἀνελλιπὴς ἐν τῷ καλῷ, d. h. in Allem sein, was zu seinem Wesen und Leben gehört. Alexander faßt Gott offenbar auf als reine Wirklichkeit, als ἐνέργεια εἰλικρινὴς, in welcher nichts Potentielles gedacht werden kann.

Digitized by Google

Vaters [1]. Alexander erläutert diesen Gedanken an einzelnen Fällen. Den Abglanz der Herrlichkeit z. B. (im Sohne) läugnen, das heißt auch das urbildliche Licht (im Vater) aufheben, dessen Abglanz der Sohn ist; wenn das Bild Gottes nicht (ewig) war, so ist auch derjenige nicht ewig, dessen Bild im Sohne erscheint, und wenn der Ausdruck der Substanz Gottes nicht ist, so verschwindet auch derjenige, welcher in dem Sohne sein Wesen ausdrückt; mit andern Worten: ist der Sohn ein endliches Wesen, so ist auch Gott ein solches, da zwischen dem Wesen des Sohnes und dem Wesen Gottes kein Unterschied ist. Somit stehen Vater und Sohn in einer wesenhaften Verbindung, und man kann aus dieser Verbindung nicht willkürlich den Sohn wegfallen lassen, ohne dadurch das Wesen Gottes selbst zu beeinträchtigen und zu einer inhaltsleeren Vorstellung auszuhöhlen.

Das ist der volle lebendige Gottesbegriff des Origenes, der jede zeitliche oder zeitähnliche Entwicklung in Gott ausschließt, und ihn hat Alexander sich angeeignet, um darauf seine Lehre vom Sohne Gottes zu gründen, wogegen der Gottesbegriff des Arius trotz aller scheinbaren Ueberschwänglichkeit, mit welcher er über die Welt und den Sohn in ein unfaßbares Jenseits hinausgehoben wird, leer an jedem concreten Inhalt ist und sich ganz wie eine keimhafte Potenz ausnimmt, welche erst allmählich die ganze Fülle ihres actuellen Daseins zu erringen hat [2]. Gott ist ewig Beides: Vater und Sohn, das ist der Grundgedanke des Alexander; Gott ist anfänglich Gott und wird erst später einmal Vater, dadurch daß er den Sohn schafft, das ist der Grundgedanke des Arius, und so nothwendig dieser dem Sohn eine zufällige Existenz außerhalb Gottes anweisen muß, so nothwendig muß ihn jener in die innerste Tiefe des göttlichen Wesens versetzen.

Diese Auffassung der Gottesidee richtet sich aber in ihrer vollen Tragweite nicht bloß gegen Arius, sondern ebenso auch gegen die mangelhafte Durchführung derselben bei Origenes. Origenes stellt für's Erste den Sohn wohl über die Welt und über die Gesammtheit der

---

[1] L. c.: τὰ ἄλλα, ἐξ ὧν ὁ υἱὸς γνωρίζεται καὶ ὁ πατὴρ χαρακτηρίζεται.

[2] In Wahrheit haben darum auch die spätern Arianer, Eunomius und Aetius, den Gottesbegriff ihres Meisters nicht aufgegeben, wenn sie die unendliche Wesensfülle Gottes läugneten und ihn zu einem vollständig begreiflichen Wesen machten, sondern sie haben nur in nüchterner Consequenz einen Schein fallen lassen, der doch nicht länger zu halten war.

Digitized by Google

Geschöpfe, aber die volle und unbedingte Gleichheit mit dem Vater wagt er nicht auszusprechen. Er gibt ihm wohl eine wesenhafte Beziehung zu Gott, aber so sehr er auch sonst den Begriff der freien, lediglich durch den Willen Gottes bedingten Schöpfung betont, nimmt er dennoch auch eine innere und nothwendige Beziehung des Logos zur Schöpfung an. Es ist ja eben die Aufgabe des Logos, unter Gott, aber über der Welt stehend und eben deßhalb der letztern näher als Gott selbst, den Schöpferwillen Gottes zu vollziehen und den Schöpfungsgedanken des Vaters zu verwirklichen. Das Leben Gottes bildet hiernach nicht einen in sich selbst geschlossenen Kreis, sondern eine abwärts steigende, zur Welt hin sich bewegende Scala, deren Spitze Gott an sich, deren Endpunkt die Welt ist. Dieser letztere Gedanke, die Beziehung des Logos zur Welt, wird bei Alexander vollständig abgeschnitten. Nach ihm hat der Sohn Gottes nur eine wesenhafte Beziehung zu Gott, nicht auch zur Welt. Seine unaussprechliche Substanz ist unendlich über alle Geschöpfe erhaben, ganz so nämlich wie Gott selbst über sie erhaben ist, und ebenso ist er als Sohn erhaben über alle andern Söhne Gottes, da er wesentlich zu Gott als Vater gehört, während diese erst durch ihn zu Söhnen Gottes angenommen werden. Die Eigenschaften, welche Alexander diesem Grundsatze zufolge dem Sohne zuschreibt, sind die rein göttlichen. Hierin besteht sein Unterschied von Origenes, der zwar auch dem Sohne göttliche Eigenschaften beilegt, aber in abgeschwächter Weise, gleichsam als ob derselbe in seiner Begrenztheit und Beschränktheit das göttliche Wesen in seiner schrankenlosen Vollkommenheit zu fassen und zu tragen außer Stand wäre. Die Worte Alexanders sind allerdings zunächst gegen Arius gerichtet, aber in ihrer vollen Ausdehnung treffen sie auch den Origenes. Er sagt (c. 7): der Sohn Gottes ist unwandelbaren Wesens, denn er ist vollkommen und in keinerlei Beziehung dem Mangel unterworfen (er ist volle Wirklichkeit). Denn was könnte es geben, worin die Weisheit Gottes fortzuschreiten hätte (welche höhere Stufe der Entwicklung wäre für sie denkbar)? Oder was müßte die höchste Wahrheit (αὐτοαλήθεια) oder der Logos Gottes noch in sich aufnehmen (um nämlich die ganze Wahrheit und der ganze Logos Gottes zu sein)? Wie kann das Leben, das wahrhafte Licht in einem noch höhern Grade gedacht werden? Wenn es sich aber so verhält (d. h. wenn die wesentlichen Eigenschaften des Sohnes überhaupt keiner Steigerung fähig, also reiner und vollkommener auch nicht im Vater vorhanden sind), um wie viel abgeschmackter ist es dann zu wähnen, daß

Digitized by Google

die Weisheit auch die Thorheit in sich aufnehme, daß die Kraft Gottes sich mit Ohnmacht paare, daß der Logos durch sein Gegentheil verdunkelt und dem wahren Lichte sich Finsterniß beimische? Diesen letzten Gedanken, welcher die Ungereimtheit der arianischen Lehre darthun soll, würde auch Origenes ohne Bedenken unterschreiben. Den ersten Gedanken dagegen, welcher die Voraussetzung für den zweiten bildet, und welcher die Wesensbestimmungen des Sohnes für rein göttlich und absolut vollkommen erklärt, würde er sich ohne Einschränkungen nicht gefallen lassen. Er würde gegen Alexander, was er so oft gegen „die vermeintlich Gläubigen" vorgebracht hat, wiederholen und sagen, daß hier der Unterschied zwischen dem Begriffe des Vaters und des Sohnes verwischt und die Grenze aufgehoben werde, durch welche der Sohn vom Vater getrennt ist; er würde die Beschränktheit des göttlichen Wesens im Sohne geltend machen, um den Unterschied desselben vom höchsten Wesen und der absoluten Vollkommenheit nicht zu verlieren. Hier geht also Alexander über Origenes hinaus; er stellt den Sohn in der Fülle seiner Gottheit nicht unter, sondern neben den Vater, und jener hat keine nähere Beziehung zur Welt, als dieser.

Damit kommen wir zu einem zweiten Punkte. Um der Verwischung der Unterschiede zwischen Vater und Sohn vorzubeugen, kann Origenes niemals über den Unterschied Beider auch im Wesen sich hinwegsetzen. Diesen Satz läugnet Alexander durchaus und stellt dafür die volle Wesensgleichheit Beider auf. Der einzige Unterschied zwischen Vater und Sohn liegt ihm in dem ἀγέννητος, welches nur vom Vater, nicht auch vom Sohne ausgesagt werden darf, oder was dasselbe ist, in der verschiedenen Relation, in welcher Beide zu einander stehen, indem der Vater den Grund seines Daseins nicht in einem Andern, der Sohn aber einen solchen im Vater hat [1]. Sieht man von dieser Relation ab und betrachtet man jede Person für sich, so muß man sagen, daß der Sohn das vollkommen genaue, in nichts entstellte Bild des Vaters ist. (c. 12.)

Folglich ist drittens seine Einheit mit dem Vater volle Wesenseinheit, Beide zusammen sind der Eine Gott. Auch diesen Satz, der jede ditheistische Vorstellung vom Verhältniß beider Personen im Keime erstickt, würde Origenes von seinem Standpunkte nicht zugegeben haben;

[1] Ep. Alex. I. c. 12: μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον (sc. τὸν υἱὸν) ἐκείνου (sc. τοῦ πατρός).

Digitized by Google

für ihn wäre dieß schon ein Verrath an der vermeintlichen Kirchenlehre zu Gunsten des Sabellianismus gewesen. Alexander dagegen geht über die Bedenken des Origenes ruhig hinweg und spricht sich für die volle Einheit aus. Er sagt: die Arianer vergessen über den von ihnen hervorgehobenen Aussprüchen der hl. Schrift, welche von der Erniedrigung Christi reden, jene Stellen, in welchen die seinem Wesen eigene Herrlichkeit, sein erhabener Ursprung und sein Weilen beim Vater gelehrt wird, z. B. die Stelle Joh. 10, 30: ich und der Vater sind Eins. Der Herr erklärt sich damit nicht für den Vater, noch hebt er den Unterschied der Personen auf, sondern er will sagen, daß der Sohn des Vaters das Bild desselben völlig genau in sich bewahrt, indem er kraft seines Wesens die vollständige Aehnlichkeit mit demselben in sich darstellt und das ununterscheidbare Bild des Vaters, der abbildliche Ausdruck des Vorbildes (nämlich des Vaters) ist. Ganz dasselbe ist in der dem Philippus ertheilten Antwort Jesu enthalten, in welcher sich Christus für einen reinen, unbefleckten Spiegel und für ein beseeltes göttliches Bild erklärt, in welchem der Vater selbst angeschaut wird. Denselben Sinn findet Alexander auch in der Stelle: in tuo lumine videbimus lumen (Ps. 35, 10), welche Origenes ungescheut in ditheistischer Weise deutet [1], und schließt mit der Bemerkung, daß jede gottlose Aeußerung gegen den Sohn unmittelbar auch auf den Vater sich beziehe [2]. Wie wir wissen, hat Origenes alle diese Stellen, aus Furcht den Unterschied der Personen zu verlieren und in den Irrthum des Noetus zu gerathen, anders und zwar im Sinne seines Ditheismus ausgelegt, und dieser Ditheismus ist wieder aus seinem Bestreben hervorgegangen, im Sohne ein die Schöpfung vermittelndes Bindeglied zwischen Gott und der Welt zu erhalten. Gibt man jenes Bedenken und diese irrige Vorstellung auf, so treten die Sätze des Bischofs Alexander von der Einheit Gottes von selbst hervor, in deren Wortlaut übrigens sonst die origenistische Grundlage überall sichtbar hindurchschimmert.

So haben wir die allerdings seltsame Thatsache, daß ein und dasselbe Lehrsystem als Basis für die wissenschaftliche Begründung von zwei ganz entgegengesetzten Lehren gedient hat, für die Begründung der kirchlichen Lehre bei Alexander und für die Begründung der Häresie bei Arius. Nach dem, was wir oben über den eigenen Standpunkt des

[1] S. oben S. 316.
[2] Alex. ep. I. c. 9.

Digitized by Google

Origenes, über den unentschiedenen Charakter seiner Lehre, über sein Bemühen, die Strenge der Kirchenlehre von der Einheit Gottes und doch auch den ditheistischen Irrthum zu vermeiden, gesagt haben, wird man diese auffallende Erscheinung erklärlich finden.

Wie Alexander über Origenes *hinaus*-, so ist Arius unter Origenes *herab*gegangen und steht insofern dem Bischof Dionysius nahe. Beachtet man aber, daß Arius von Origenes sich gerade dasjenige angeeignet hat, was dieser Verwandtes mit *Hippolytus* hat, so ist nicht zu verkennen, daß er auch diesem sehr nahe stehe. Diese Geistesverwandtschaft verräth sich besonders in der so entschiedenen Hervorhebung des *göttlichen Willens*, um den Ursprung des Sohnes zu erklären. Es ist dieß eine Lieblingsvorstellung des Arius, und niemals redet er von dem Ursprunge des Sohnes, ohne nachdrücklich hinzuzusetzen, er verdanke solchen dem *göttlichen Willen* [1]. Doch findet sich, obwohl nicht mit solcher Kraft vorgetragen, dieser Lehrsatz auch bei Origenes, und es mag unentschieden bleiben, ob Arius seinen Irrthum aus dieser Quelle oder aus Hippolytus geschöpft habe. Daß er sonst von der Lehre des Letztern sich weit entfernt hatte, bedarf keines Beweises.

27. Die Einheit der Kirche unter der Leitung und Auctorität der römischen Kirche.

Ein einziger Blick auf die Lage der Kirche in den ersten Decennien des vierten Jahrhunderts muß uns belehren, welch' eine Lebensfrage für den Fortbestand des Christenthums es gewesen, daß innerhalb der Kirche das Princip der *Einheit* zur allgemeinen Anerkennung und Durchführung gelangte. Am stärksten ausgeprägt war dieses Princip im Abendlande, wo in allen Provinzen *Rom* als der Mittelpunkt, von welchem die kirchliche Einheit entspringt, anerkannt war. Trotzdem waren in der afrikanischen Kirche um diese Zeit die schismatischen Gelüste mächtiger als je, und so oft ihre Triebfedern durch aufregende Zeitereignisse in Bewegung geriethen, überwog ein Geist schismatischer Absonderung stets das Gefühl der Nothwendigkeit eines kirchlichen Zusammenhanges in einem allgemein anerkannten Einheitspunkte. Es ist das ein sehr

[1] Besonders prägnant z. B. bei Athan. de syn. c. 15: *θεοῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἡλίκος καὶ ὅσος ἐστίν.*

Digitized by Google

starker Beweis, wie tief in das Wesen und den Entwicklungsgang dieser Kirche die Keime eines schismatischen Separatismus eingedrungen waren. Gerade jetzt war dieser Sektengeist in seiner leidenschaftlichsten Gestalt wieder aufgewacht und hatte in dem Falle mit dem Bischof Cäcilian von Carthago an der Frage: ob ein Traditor (Bischof Felix von Aptunga) gültig die Bischofsweihe ertheilen könne, sich von neuem entflammt. Nach der Analogie der früher in der afrikanischen Kirche bei Gelegenheit des Ketzertaufstreites verfochtenen Grundsätze, daß nämlich ein außerhalb der Kirche Stehender, ein Häretiker nicht gültig taufen und dieses Sakrament nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gespendet werden könne, war man nur zu sehr geneigt, einem zum Traditor gewordenen Bischof die Macht, gültig zu weihen, abzusprechen, da ein Solcher ebenso außerhalb des Klerus, wie ein Häretiker außerhalb der Kirche stehe[1]. Und wie schon früher ein Tertullian oder Cyprian, so durchdrungen von Ehrfurcht vor der römischen Kirche und von der Nothwendigkeit einer allgemein kirchlichen Einheit sie sonst auch waren, dennoch diese ihre Grundsätze verläugneten und von schismatischen Bestrebungen sich fortreißen ließen, so war dieß in einem noch weit höhern Grade bei ihren spätern Gesinnungsgenossen und Geistesverwandten der Fall, welche lange Zeit allen Versuchen, sie mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen, den unversöhnlichsten Sektenhaß entgegenstellten. So war im Abendlande durch den Ausbruch des donatistischen Schismas der kirchliche Frieden in bedenklicher Weise gestört. Drohender noch gestaltete sich die Sache in der morgenländischen Kirche. Das Zerwürfniß wegen der Osterfrage war immer noch nicht vollständig beigelegt; eine nicht geringe Zahl von Kirchen wich in ihrer Osterfeier noch immer in der altgewohnten Weise von der abendländischen, oder richtiger allgemein kirchlichen Osterfeier ab, und bei der großen praktischen Bedeutung, welche diese Frage für die ganze Festordnung der Kirche hatte, war eine Einigung äußerst wünschenswerth. Praktische Fragen waren hier ebenfalls durch die letzten Verfolgungen hervorgerufen und Stoff in ihnen zu schismatischen Bewegungen, wie z. B. in Aegypten, wo durch sie das meletianische Schisma veranlaßt wurde, vorhanden. Auch sonst gab es auf dem Gebiete der Disciplin mancherlei Abweichungen, wogegen Einheit

[1] Auch das Concil von Arles vom Jahre 314 bestimmt hinsichtlich eines Bischofs, der unzweifelhaft Traditor geworden war, im 13. Kanon: ab ordine cleri amoveatur.

Digitized by Google

und Uebereinstimmung noth thaten. Ein dringendes Bedürfniß war ferner die Herstellung einer bestimmten einheitlichen Ordnung in dem äußern Verband der Kirchen unter einander, in ihrer Gliederung zu größern kirchlichen Provinzen unter Metropoliten und Patriarchen. Vor Allem aber war es der arianische Streit und die rasche Ausdehnung, mit welcher er in der orientalischen Kirche um sich griff, was mit zwingender Nothwendigkeit zur Anspannung aller Kräfte aufforderte, um die erschütterte kirchliche Einheit neu zu befestigen und dauernd zu begründen.

Vergegenwärtigt man sich diese Lage der Dinge, wie sie im Anfange des vierten Jahrhunderts in der gesammten Kirche vorhanden war, so wird man nicht anstehen können, sie als eine für den Bestand der Kirche äußerst gefahrvolle Krisis zu bezeichnen. Es handelt sich um die Frage: ob die in der Kirche vorhandenen einigenden und erhaltenden Kräfte den Sieg davon tragen sollen und der einheitliche Bau der Kirche seinem vollen Umfang nach solle vollendet werden, oder ob die Mächte der Zwietracht und der Zerstörung das Uebergewicht erhalten und die majestätische Einheit der allgemeinen Kirche durch häretische und schismatische Zerrissenheit solle zertrümmert werden.

Der Ausbruch und die Ueberwindung dieser Krisis hängt auf das Innigste mit der völlig veränderten Stellung zusammen, welche die christliche Kirche im Anfange des vierten Jahrhunderts innerhalb des römischen Staates erhielt. Bis auf Constantin hatte der Kampf auf Leben und Tod zwischen dem heidnischen Staate und der christlichen Kirche gewährt, ohne ein anderes Resultat für die Urheber desselben, als die Ueberzeugung, daß eine längere Fortsetzung nicht nur an sich erfolglos sei, sondern auch den Staat selbst bei der großen Zahl der Christen und der Unbeugsamkeit ihrer Gesinnung mit innerer Zerrüttung bedrohe. Derselbe Kaiser Galerius, dessen ungestümes Drängen den zögernden Diocletian zur letzten Verfolgung getrieben hatte, mußte durch den Verlauf der Verfolgung selbst von der Ohnmacht aller menschlichen Mittel, den Bestand des Christenthums zu erschüttern, sich überzeugen und wurde von weitern Versuchen, das Christenthum zu vernichten, abzustehen genöthigt. Er beugte sich vor der vollendeten Thatsache und erkannte, was zu ändern nicht in seiner Macht lag, als zu Recht bestehend an. In seinem Toleranzedicte wagt er schon nicht einmal mehr, die wahre Absicht der letzten Verfolgung einzugestehen. Sie soll nicht dem Christenthum als solchem, sondern dem das Christenthum auflösenden Sektengeist gegolten haben; er habe das Christenthum auf seinen ursprünglichen

Digitized by Google

Stand zurückführen wollen, und obgleich ihm dieß nicht gelungen, will er dennoch Gnade für Recht ergehen lassen und das Christenthum im Staate dulden, unter der Bedingung, daß es sei und bleibe, was es im Anfange gewesen, und in keinerlei Willkür und Neuerung ausarte.

Durch dieses Edict hatte das Christenthum zuerst Duldung erhalten. Der Druck der Verfolgung hörte auf, es war den Christen nicht mehr durch das Staatsgesetz verboten, nach den Grundsätzen ihrer Religion zu leben, vielmehr war ihnen innerhalb ihres eigenen Kreises volle Religionsfreiheit gewährt. Wie die Juden, so galten auch die Christen als eine geschlossene Genossenschaft, der man auf dem Gebiete der Religion volle Freiheit ließ. Die Ruhe derjenigen, welche bereits dem Christenthum angehörten, war damit begründet. Wenn jedoch das Edict über diejenigen, welche erst jetzt zum christlichen Glauben übertraten, nichts enthielt, so sollte offenbar in Bezug auf sie die alte Gesetzgebung, welche für die Heiden den Uebertritt von der Staatsreligion zu einem andern Cultus untersagte, in Kraft bleiben, und dadurch die freie Bewegung des Christenthums gehemmt werden. Wie die Juden zwar auch gesetzlich freie Religionsübung hatten, ihnen aber die Ausbreitung ihres Glaubens und den Heiden der Uebertritt zu demselben verboten war, ähnlich sollte es auch mit den Christen gehalten werden.

Der Ausbreitung des Christenthums war also durch jenes Edict noch immer eine Schranke gezogen, aber es war eine morsche Schranke, die bald zusammenbrechen mußte. Hatten sich die Christen schon früher unter dem Drucke der römischen Gesetzgebung nicht abschrecken lassen, überall unter den Heiden für ihren Glauben neue Anhänger zu gewinnen, so erkaltete ihr Eifer jetzt um so weniger. Unter den veränderten Umständen wurden ihre Anstrengungen gewiß von den glücklichsten Erfolgen belohnt; eine große Zahl von Heiden trat zu ihnen über. Dieser Fortschritt des Christenthums veranlaßte im folgenden Jahre 312 die Kaiser Constantin und Licinius zu einem neuen Edicte, das zwar verloren gegangen ist, aber höchst wahrscheinlich, wie aus dem dritten Edict von Mailand v. J. 313 erhellt, die Ausbreitung des Christenthums und die Annahme desselben an lästige und beschränkende Bedingungen knüpfte. Erst das dritte Edict gewährte den Christen vollständige Freiheit ohne Einschränkung und volle Gleichberechtigung mit der heidnischen Staatsreligion. Die beschränkenden Bedingungen der beiden frühern Edicte wurden aufgehoben, eine allgemeine Religionsfreiheit wurde verkündigt, und zwar zu dem Zwecke, damit man mit den Christen keine Ausnahme zu machen

Digitized by Google

brauchte; Jedem war es gestattet, dem christlichen Cultus sich anzuschließen[1].

So erhielt die christliche Kirche endlich nach langen, blutigen Kämpfen die volle Freiheit der Bewegung. Diese war für sie allerdings ein unschätzbares Gut; aber um es zu behaupten, mußte sie auch die Gefahren der Freiheit in den Kauf nehmen. Waren in den letzten stürmischen Zeiten die Keime der Häresie und des Schismas zurückgedrängt, so führten sie doch unter der Oberfläche ihr verborgenes Leben fort, und kaum war für die Kirche die äußere Ruhe gekommen, so schossen sie wie wildes Unkraut im Weinberg der Kirche wieder empor und drohten ihn in eine Wildniß zu verwandeln. So mußte es kommen. Die in der Kirche vorhandenen Gegensätze konnten durch die Verfolgungen äußerlich zurückgehalten, jedoch nicht innerlich überwunden werden. Der Kampf war nicht zu vermeiden. Aber die Kirche selbst vermochte es, über sie Herr zu werden, und nach dem Siege über sie sich in allen ihren Theilen eng zusammen zu schließen. Auch diese allumfassende Einheit war erst jetzt, wo die Gegensätze sich auskämpfen konnten, möglich geworden. Staat und Kirche hatten an der Herstellung und festen Begründung derselben das größte Interesse, und Beide haben zur Erreichung dieses Zieles mit vereinten Kräften zusammengewirkt.

Streng genommen sprach das Mailänder Edict vom J. 313 nur die Gleichberechtigung der Religionen aus, aber in dieser Gleichberechtigung liegt bereits unverkennbar eine Bevorzugung des Christenthums. Keine unter den bestehenden Religionen hatte eine solche Kraft sich auszudehnen, wie die christliche. Es war klar, daß jene von dieser bald überflügelt werden mußten. Unzweifelhaft legt darum dieß letzte Edict Zeugniß ab von den Sympathien Constantins für das Christenthum, der es bevorzugte, indem er ihm freie Bahn ließ, sich auszubreiten. Seinem Scharfblick war das Bedeutungsvolle desselben auch für den römischen Staat nicht entgangen. Die absterbende heidnische Religion, sah er wohl ein, gehörte der Vergangenheit an und hatte sich ausgelebt; dem jugendfrischen Christenthum gehörte die Zukunft und in einer nicht allzu fernen Zeit der Sieg über die neben ihm bestehenden Religionen. Muß nun aber einmal der Staat auf Religion sich stützen, und war die bisherige Stütze morsch und altersschwach geworden, so mußte allmählich

[1] Ueber die Religionsedicte vgl. Baur, das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte S. 434 ff.

Digitized by Google

die heidnische Religion zurückgedrängt und das Christenthum dafür an die Stelle gesetzt werden. Constantins Aufgabe war es daher, die allmähliche Umbildung des heidnischen Staats in den christlichen einzuleiten, und so weit dieß ohne Anwendung gewaltsamer Mittel möglich war, fortzuführen. Die Umstände waren so, daß das religiöse und das politische Interesse des Kaisers zusammen fielen.

Der ungeheure, über drei Erdtheile sich erstreckende römische Staat wankte schon damals in seinen Fundamenten; das gewaltige Staatsgebäude drohte aus den Fugen zu gehen und sich aufzulösen. Die von Diocletian ergriffenen Maßregeln, die Einheit und den Zusammenhalt des Reichs zu stärken, indem er sich Genossen seiner Würde zugesellte, mit denen er sich in die Regierung theilte, brachte nur für einen Augenblick und zum Schein Hülfe; auf die Dauer wurden gerade durch sie die Keime der Auflösung und Zerrüttung dem Reiche eingepflanzt. Constantin — das geht aus allen seinen Regierungshandlungen unwidersprechlich hervor — war nicht bloß darauf bedacht, die alte Einheit des Reichs aufrecht zu erhalten, sondern sie auch auf neuen Grundlagen zu befestigen, und es verräth den großen, seine Zeit begreifenden Staatsmann, daß er bei aller Parität, welche er den verschiedenen Culten im Staate gewährte, doch das Christenthum vorzugsweise als die Religion ausersah, auf welche die Zukunft und der Neubau des Reichs sich gründen sollte. Aber nicht ein in Sektenwesen zersplittertes Christenthum, sondern nur eine festgeschlossene Einheit, wie die katholische Kirche mit ihrer Einheit im Dogma, in der Disciplin, in der Verfassung, im Cultus, ein so wohlgegliedertes und organisirtes Gemeinwesen wie sie mußte ihm ganz besonders, mehr als jede andere Religionsform, geeignet erscheinen, dem wankenden Staatsbau als Stütze zu dienen und das Band seiner Einheit zu werden.

Daraus erklärt sich, wie Constantin besonders der katholischen Kirche — wenige Schwankungen abgerechnet — seine ganze Aufmerksamkeit zuwendete, noch mehr, wie er von Anfang an bestrebt war, dieser Kirche zur Erreichung ihrer vollen Einheit die hülfreiche Hand zu bieten. Seine politischen Grundsätze mußten ihn zum entschiedensten Gegner jedes schismatischen oder häretischen Separatismus machen; denn was die Einheit der Kirche förderte, hob auch die Einheit des Reichs. Kein Grundsatz ist für seine Regierung bezeichnender, als eben dieser, und wenn er auch hin und wieder in den Mitteln fehlgriff, das Einheitsinteresse selbst hat er niemals verläugnet. Im Allgemeinen blieb er auch stets der Ueber-

Digitized by Google

zeugung ergeben, daß diesem Interesse nur durch die katholische Kirche Genüge geleistet werden könne. Gleich in seinem ersten Erlaß an den Papst Miltiades (Melchiades) vom J. 313 spricht er von seiner tiefen Verehrung gegen die auf Recht und Gesetz ruhende katholische Kirche als einer dem Papst wohlbekannten Thatsache, und erklärt seinen Willen, daß der Papst kein Schisma, keine Spaltung irgendwo bestehen lassen solle. Ohne Unterlaß kehrt dieselbe Sprache in sämmtlichen kirchlichen Erlassen des Kaisers wieder; immer dieselben Punkte: Einheit, Frieden, Eintracht werden von ihm auf das Eindringlichste eingeschärft; darauf beruhe die Wohlfahrt des Ganzen.

Unmöglich konnte der Kaiser dabei die hohe Bedeutung der römischen Kirche übersehen. Sie mußte ihm nothwendig als der Grundpfeiler der kirchlichen Einheit erscheinen; auf sie mußte die Einheit der ganzen Kirche erbaut werden; wie bisher in politischer, so mußte nun auch in kirchlicher Beziehung Rom als Mittelpunkt des Ganzen anerkannt werden. Für diese Gesinnung des Kaisers legt wieder sein eben erwähnter Erlaß an den Papst Zeugniß ab. Er fordert darin den Papst auf, unter Zuziehung von drei gallischen Bischöfen, des Maternus von Köln, Reticius von Autun und Marinus von Arles, in der donatistischen Streitfrage die Entscheidung zu geben, „wie sie mit dem ehrwürdigsten Gesetze der Kirche übereinstimmt.“ Nach der Intention des Kaisers soll offenbar Roms Lehre in der Sache maßgebend sein. Wenn man nun erwägt, daß die Donatisten von ihm verlangt hatten, er solle Richter aus Gallien ernennen, und wenn der Grund dieser Forderung ohne Zweifel der war, daß die afrikanischen Schismatiker sich recht gut bewußt waren, welcher Entscheidung sie sich von der römischen Kirche nach deren wohlbekannten Grundsätzen in der Beurtheilung schismatischer Bestrebungen zu versehen hatten, so hat die Art und Weise, wie der Kaiser nur zum Theil auf ihr Verlangen einging, und die Entscheidung gerade in die Hand desjenigen Bischofs legte, dem die Donatisten sie am meisten entzogen wünschten, ihre hohe Bedeutung. Ohne Zweifel liegt in dieser Maßnahme des Kaisers die Anerkennung Roms als der vorzüglichsten Kirche der Christenheit und die Ueberzeugung ausgesprochen, daß auf sie die kirchliche Einheit gegründet werden müsse. So dachte Constantin bereits im J. 313.

Diesen Einheitsbestrebungen des Kaisers konnte die Kirche sich ohne Bedenken anschließen, wofern derselbe nur nicht seine Macht mißbrauchte und jene ihrer innern Freiheit beraubte. Im Uebrigen war die politische

Digitized by Google

Gliederung des Reichs wohl geeignet, der Kirche bei ihren eigenen Einheitsbestrebungen die ersprießlichsten Dienste zu leisten. Nichts stand entgegen, die politische Eintheilung des Reichs auch zur Grundlage der kirchlichen zu machen, zumal da die meisten Hauptstädte der Provinzen von Alters her auch die angesehensten Kirchen gewesen und gerade in ihnen die ersten christlichen Gemeinden gegründet waren. So brauchte die Kirche einen äußern Verband und eine hierarchische Gliederung nicht erst künstlich zu schaffen, sondern fand die Grundlage einer solchen im römischen Staate bereits als gegeben vor.

Wenn nun Constantin bei seinem Streben nach kirchlicher Einheit sein Augenmerk vorzugsweise auf Rom richtete, so liegt darin keineswegs, daß erst durch ihn Rom Mittelpunkt der Kirche werden sollte. Es geschah vielmehr in der Ueberzeugung, daß diese Kirche wegen ihres hohen ausgezeichneten Ansehens, das sie bereits besaß, nothwendig der Grundstein der kirchlichen Einheit sein müsse. Es war ein thatsächlich vorhandenes Verhältniß, welches Constantin vorfand und anerkannte, nicht eine politisch-kirchliche Combination, die er erst entwarf und auszuführen gedachte. Schon längst stand die römische Kirche an der Spitze der übrigen, schon längst hatte sie in allen kirchlichen Fragen ihre Stimme mit dem Bewußtsein und Nachdruck entscheidender Geltung erhoben. Sie vor allen war bemüht gewesen, die Gesammtheit der Einzelkirchen zu einem im Glauben, in der Sitte, im Cultus, in der Verfassung einigen Ganzen zusammen zu fassen. Von jeher war ihre Stellung eine centrale gewesen. Alle Einzelkirchen hatte sie an sich zu fesseln gesucht und ihnen die römische Lehre und römische Disciplin als Muster und Norm vor Augen gestellt. Keine Frage war aufgetaucht, bei welcher sie nicht ein entscheidendes Votum abgegeben hätte. Dem Geiste der Trennung und Absonderung, in welcher Gestalt er auch erscheinen mochte, hatte sie stets mit der größten Entschlossenheit entgegen gewirkt. Dabei hatte sie mit einer wunderbaren Gewandtheit sich zwischen den feindlichsten Gegensätzen bewegt, und war durch sie hindurch gegangen, ohne nach der einen oder andern Seite die Wahrheit des Evangeliums zu verlieren. Mit dem feinsten Takt hatte sie in den praktischen Fragen eine Richtung inne gehalten, welche auf sicherer Bahn mitten zwischen den Abgründen der Welt und den schwindelnden Höhen eines überspannten, schwärmerischen Idealismus hindurch führte. Sie ließ von der Strenge der christlichen Moral nicht das Mindeste nach, und doch wußte sie auch wieder mit der umsichtigsten Klugheit sich an die gegebenen Verhältnisse anzuschmiegen und

Digitized by Google

in einer verkommenen Welt dem Christenthum eine Stellung zu verschaffen, die es ihm möglich machte, Alles zu durchdringen, zu erneuern und zu verjüngen. Sie verstand es, anzuknüpfen an die Welt und doch auch wieder diese zu sich empor in eine höhere und reinere Lebenssphäre zu erheben. Niemals, wie bei den Sekten, ist ihr Blick kurzsichtig auf die Gegenwart oder die nächste Zukunft geheftet; sie hat stets das Ganze, die ganze Gegenwart und Zukunft des menschlichen Geschlechtes im Auge, und wie von ihr wird in keiner andern Kirche die universal-historische Bedeutung des Christenthums erfaßt. Von jenem Geiste, welcher das alte Rom beseelte und zum politischen Mittelpunkt der alten Welt gemacht hatte, war der bessere und edlere Theil auf sie übergegangen, aber noch mehr gereinigt, gehoben und geweiht durch ein übernatürliches Geschenk der Gnade. Eine natürliche Prädisposition zu der centralen Stellung, welche die römische Kirche einnahm, lag in dem Geiste des alten Roms selbst; sie besaß ein eigenthümliches Geschick, die Leitung der ganzen über den Erdkreis verbreiteten Kirche in die Hand zu nehmen; keine andere Kirche war durch einen vorausgegangenen natürlichen Entwicklungslauf so sehr dazu vorbereitet, der Mittelpunkt der ganzen Kirche zu werden, wie sie. Ganz ähnlich, wie zu den praktischen Fragen, war auch ihre Stellung zu den wissenschaftlichen Fragen der Zeit gewesen. Dem Gnosticismus mit seinen Ausgeburten der schrankenlosesten Willkür hatte sie mit der ganzen Wucht ihres erhaltenden Princips sich entgegengestemmt und den historischen Boden der Offenbarung gegen sein Eindringen mit siegreicher Ueberlegenheit geschützt. Auch nachher, als innerhalb der kirchlichen Lehre selbst Gegensätze entstanden, der überlieferte Glaube nach wissenschaftlichen Theorien mannigfach umgedeutet wurde, und der Einheit der kirchlichen Glaubensregel zuwiderlaufende Sondermeinungen zur Herrschaft gebracht werden sollten, trat sie ohne Rücksicht auf das Ansehen der Männer, von denen solche Bestrebungen ausgingen, diesen Versuchen mit unbeugsamer Entschlossenheit und unerschütterlicher Festigkeit entgegen. Die Erhaltung der überlieferten Lehre, der thatsächliche Inhalt der Offenbarung ging ihr über Alles und wie sie selbst, sollten alle übrigen Kirchen sich vor der Macht des Bestehenden und Ueberlieferten beugen. Und doch wußte sie auch wieder vor dem andern Extrem einer starren und todten Unbeweglichkeit sich glücklich zu bewahren. Sie besaß für die auf ein tieferes Verständniß des Glaubensinhalts gerichteten Bestrebungen der Wissenschaft ein feines Ohr und ein inniges Verständniß. Sie lauschte auf die geheimsten Regungen derselben und mit

Digitized by Google

einer überraschenden Klarheit und Einfachheit verstand sie auszusprechen, wornach der denkende Geist mit unsicherm Tasten gerungen hatte. Sie blieb stets in der Vergangenheit und hielt sich doch stets auch auf der Höhe ihrer Zeit, sie stellte das Traditionsprincip voran und schritt doch stets in lebendiger Bewegung weiter. Von dem Inhalt der Offenbarung opferte sie dem Zeitgeist auch nicht den geringsten Theil, und doch war sie fern von jener kleinlichen Engherzigkeit, welche auch solche äußere Formen nicht aufgeben will, die sich überlebt haben. In einem seltenen Verein und in einer wunderbaren Mischung nehmen wir die Eigenschaften an ihr wahr, welche den übrigen hervorragenden Kirchen mehr oder weniger vereinzelt innewohnten. Mit der kleinasiatischen Kirche theilt sie die Strenge des Traditionsprincips, aber auch mit der alexandrinischen die Beweglichkeit der Dogmenbildung; mit der afrikanischen Kirche hat sie den christlichen Lebensernst gemeinsam, aber sie steigert ihn nicht zu jener herben Strenge, welcher gegen die Welt nur störrische Abgeschlossenheit übrig bleibt und aus deren engem Gesichtskreise die milde Rücksicht auf die menschliche Schwäche verschwindet. Sie steht in der Welt und über der Welt, sie verläugnet die Natur des Menschlichen nicht, aber sie weiß es mit dem höhern Lichte der Gnade zu läutern und zu verklären. So zeigt sich die römische Kirche, wenn wir auf ihre Geschichte in den ersten drei Jahrhunderten zurückblicken, und mit dieser Beschaffenheit ist sie wie keine geeignet, Mittelpunkt der ganzen Kirche zu sein und Alles mit ihrem Geiste zu erfüllen.

Von Anfang an war die Einheit der Kirche das Ziel gewesen, welches die römische Kirche mit aller Beharrlichkeit verfolgt hatte. Um es zu erreichen, mußte jedoch zuvor den einzelnen Kirchen, was sie Einseitiges und dem allgemeinen Geiste der Kirche Widerstrebendes hatten, genommen werden. Wohl hatte sich nun die römische Kirche auf das Eifrigste bemüht, dieses zu thun, sowie im Laufe der Zeit sich solche Einseitigkeiten zeigten; aber bis jetzt war dieß nicht vollständig gelungen, ja gerade jetzt, nach dem Aufhören der Verfolgungen, trat der Geist der Einseitigkeit stärker als je hervor. Jetzt war aber auch der Zeitpunkt gekommen, wo die römische Kirche, unbehindert von Verfolgungen und durch die christlich gewordene Staatsgewalt unterstützt, in der umfassendsten Weise die Versuche wiederholen konnte, nicht bloß eine Einheit im Princip, sondern eine Einheit in allen Fragen herzustellen, welche noch immer die Kirche bewegten und sie nicht zu ruhigem Einklang gelangen ließen. Dem Interesse der Kirche kam das Staatsinteresse entgegen.

Digitized by Google

Forderte der Staat eine einheitliche Kirche, auf die er sich stützen konnte, so war andererseits in der kirchlichen Entwicklung selbst der Zeitpunkt erreicht, wo entweder die Kirche in eine Vielheit von Einzelkirchen auseinander gehen oder um einen Mittelpunkt zur Einheit und zu einem geschlossenen Ganzen sich sammeln mußte.

Das vorzüglichste Mittel zur Herstellung der kirchlichen Einheit bestand in den Synoden. Sie hatten schon längst zu diesem Zwecke gedient, wenn in kleinern Kreisen die kirchliche Eintracht gestört worden war, und hatten sich dabei sehr zweckmäßig erwiesen. Es lag nahe, diesem Institute jetzt eine weitere Ausdehnung zu geben und auch in größern Kreisen zur Anwendung zu bringen. Zu den frühern Provinzial-Concilien kamen jetzt die General-Concilien und die allgemeinen, die ganze Kirche repräsentirenden Concilien hinzu. Das erste abendländische Generalconcil war das von Arles im J. 314, welches von Constantin berufen war, um die Donatisten mit der Kirche wieder auszusöhnen. Die Zahl der dort versammelten Bischöfe war allerdings verhältnißmäßig sehr gering und betrug nur 33; allein sie waren mit solcher Auswahl berufen, daß sämmtliche Provinzen des constantinischen Reichs durch sie vertreten waren, und die Synode daher mit Recht als die erste abendländische Generalsynode bezeichnet werden kann. Auch Papst Silvester hatte Bevollmächtigte nach Arles gesendet: zwei Priester Namens Claudianus und Vitus und zwei Diakonen, Eugenius und Cyriakus. Die Synode beschäftigte sich zunächst natürlich mit dem einzelnen Fall, um dessentwillen sie versammelt war, mit der Untersuchung über die Gültigkeit der Weihe des karthagischen Bischofs Cäcilian. Zugleich aber benützte sie diesen Anlaß, um ganz allgemein den Grundsatz auszusprechen, der künftig bei allen Fällen ähnlicher Art in Anwendung kommen sollte, indem sie im 13. Kanon festsetzte, daß Traditoren, wenn sie dem geistlichen Stande angehörten, nur dann aus der Reihe des Klerus gestoßen und abgesetzt werden sollten, wenn ihr Verbrechen durch öffentliche Urkunden, wie sie von den römischen Beamten bei Vollziehung der diocletianischen Edicte aufgenommen wurden, rechtlich constatirt war. Privatanklagen sollten nicht ausreichen, und im 14. Kanon werden falsche Ankläger mit einer der härtesten Strafen, mit Excommunication bis zum Lebensende bedroht: Grundsätze, welche ganz dem schon längst in der römischen Kirche geltenden Verfahren gemäß waren, indem schon Kallistus sich weigerte, in die Absetzung von Bischöfen einzuwilligen, welche von diesem oder jenem unruhigen Kopfe aus Feindschaft oder übertriebenem

Digitized by Google

Eifer einer Todsünde beschuldigt wurden. Ausdrücklich wurde nun dieses Verfahren der römischen Kirche als Gesetz für die ganze abendländische Kirche gebilligt und angenommen. Auch die zweite Bestimmung des 13. Kanon, daß die von Traditoren Geweihten, wenn sie sonst nur die erforderlichen Eigenschaften zum geistlichen Stande haben, als gültig geweiht angesehen werden sollen, ist ganz im Geiste der römischen Kirche gehalten. So sah man zu Arles von dem Einzelfall in der donatistischen Streitfrage ab, um allgemeine, die ganze abendländische Kirche verbindende Grundsätze aufzustellen. Dieses Streben nach Einheit und Allgemeinheit im Anschluß an die Grundsätze der römischen Kirche zeigt sich noch entschiedener darin, daß die Synode im 8. Kanon eine neue Erklärung für die Gültigkeit der Ketzertaufe abgab, und nur diejenige von Häretikern ertheilte Taufe als ungültig verwarf, welche nicht im Namen der Dreifaltigkeit gespendet worden war; denn ein unmittelbarer Anlaß zu dieser Bestimmung lag in dem nächsten Zwecke der Synode (Aufhebung des donatistischen Schismas) nicht vor. Am meisten aber muß nach dieser Richtung der erste Kanon auffallen, welcher verlangt, daß in der ganzen Welt Ostern an einem und demselben Tage gefeiert und vom Papst darüber in gewohnter Weise (juxta consuetudinem) Schreiben erlassen werden sollen. Hier treten die Einheitsbestrebungen der Synode am sichtbarsten hervor, und unter demselben Gesichtspunkte dürften deßhalb auch die übrigen von der Synode erlassenen Disciplinarvorschriften zu betrachten sein. Zugleich erhellt, auf welchen Mittelpunkt die Synode ihre Einheitsbestrebungen gründen wollte.

Uebrigens sagen die Bischöfe in ihrem Synodalschreiben selbst, daß sie sich nicht auf die donatistische Frage beschränken, sondern auch andere wichtige Gegenstände haben erledigen wollen. Dieses Schreiben ist von um so größerer Wichtigkeit, als es zugleich über die Grundsätze Kunde gibt, nach welchen man diese Erledigung vorzunehmen gedachte. Schon die Begrüßung des Papstes im Eingange zeugt von der tiefsten Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche und von dem innigsten Gefühl der kirchlichen Einheit, die wie ein Band Alle umschlingt. Sodann theilen sie das Resultat ihrer Untersuchung gegen die afrikanischen Bischöfe mit und bemerken, daß nach dem Urtheile Gottes (des hl. Geistes und seiner Engel) wie der Kirche Einige (von den falschen Anklägern Cäcilians) entweder verurtheilt oder abgewiesen seien. Sie bedauern, daß ihr geliebtester Bruder (Papst Silvester) diesem Schauspiele nicht habe beiwohnen können; gewiß wäre gegen jene Ankläger ein stren-

Digitized by Google

gerer Spruch erfolgt, und die freudige Stimmung der Versammlung noch mehr gehoben gewesen. Leider habe er jene Stätte nicht verlassen können, wo die Apostel (Petrus und Paulus) noch immer Tag für Tag den Vorsitz führen, und ihr vergossenes Blut ohne Unterlaß die Herrlichkeit Gottes verkündet[1]. Sie berichten weiter, daß sie aus eigenem Antriebe noch mit andern Gegenständen als die, wegen welcher sie zur Synode berufen waren, sich beschäftigt haben — praesente spiritu sancto et angelis ejus — wollen aber nicht ihre Beschlüsse in ihrem eigenen Namen veröffentlichen, sondern bekennen, daß es hauptsächlich Sache des Papstes sei, dessen höhere Stellung sie einfach voraussetzen, sie Allen zu verkündigen[2]. Am höchsten stellen sie den Beschluß über die Osterfeier, weil sie dem Einen gilt, der für Viele gestorben und auferstanden ist. Gerade in diesem Punkte wünscht die Synode, daß keine Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten sich erheben möchten.

Ihr nächstes Ziel, die Versöhnung der Parteien in Afrika, erreichte zwar die Synode nicht. Die Donatisten, auch durch die Entscheidung eines Generalconcils nicht beruhigt, wendeten sich an Constantin selbst, um ihre Sache in seine Hände zu legen — ein für die damaligen Zeitverhältnisse unerhörter Schritt, einem weltlichen Fürsten die Erledigung rein kirchlicher Angelegenheiten zu übergeben und einen Katechumenen zum Richter über das Oberhaupt der Kirche und den Spruch eines Generalconcils zu machen. Constantin selbst, voll Unwillen über diese Berufung an seine Person, wollte das Urtheil der Priester so angesehen wissen, als wenn Christus selbst dasitze und Recht spreche. Auch seine Entscheidung brach den schismatischen Eigensinn der Donatisten nicht, und hundert Jahre voll Streit und Blutvergießen verflossen noch, bis Augustin durch Milde, rastlosen Eifer, Klugheit und geistige Ueberlegenheit die in sich selbst vielfach gespaltene Hauptmasse der Donatisten mit der Kirche wieder vereinigte. Allein, wenn auch die Synode ihren nächsten Zweck verfehlte, ihr Einfluß ist darum doch für die folgenden Zeiten nicht ge-

---

[1] *Harduin* I. 262: sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli quotidie *sedent* et cruor ipsorum sine intermissione dei gloriam testatur. Das sedere bezeichnet den Vorsitz der Apostel Petrus und Paulus in der römischen Kirche und ihre Leitung durch dieselben. Die Apostel leben in der römischen Kirche fort, erfüllen sie stets mit ihrer geistigen Gegenwart und verleihen ihr unter den Kirchen ein Ansehen, das dem ihrigen unter den Aposteln gleichkommt. Vergl. die schöne Stelle bei Tertull. de praesc. c. 36.

[2] L. c.: placuit etiam, a te qui majores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari.

Digitized by Google

ring anzuschlagen. Sie hatte nothwendig eine bedeutende Stärkung der kirchlichen Einheit in denjenigen Provinzen des Abendlandes — das Morgenland blieb bekanntlich von den donatistischen Wirren unberührt — zur Folge, welche vom Schisma noch nicht ergriffen waren. Durch das einmüthige, entschlossene Auftreten der Bischöfe wurde dem Schisma gleichsam die Thür verriegelt und seine weitere Verbreitung gehemmt. Abgesehen von der allgemeinen dogmatischen Tragweite, welche der Beschluß über die Gültigkeit der von Traditoren ertheilten Weihe in seiner Anwendung auf die von Todsündern gespendeten Sacramente überhaupt für die ganze Folgezeit haben mußte — wer kann ermessen, wie viele schismatische Keime gleich im Entstehen durch denselben erstickt, wie viele traurige Zerwürfnisse der Kirche erspart worden sind? Ebenso verbürgte der ausdrückliche Beschluß über die Ketzertaufe für die Zukunft die Einheit des kirchlichen Verfahrens in dieser Sache, wenigstens im Abendlande. Das Concil hat demnach das Verdienst, zwei Fragen endgültig entschieden zu haben, welche bisher so oft Stoff zu schismatischen Bewegungen geboten hatten. Die abendländische Kirche erhielt daran die feste Grundlage ihrer Einheit, welcher nach langem Widerstreben auch die Afrikaner sich unterwerfen mußten. Zum Abschluß brachte diese Streitigkeiten der hl. Augustinus durch seine gründlichen Erörterungen über den Begriff der Kirche, um welchen sich die Controversen in der abendländischen Kirche von Anfang an bewegt hatten. Für die nächste Zeit wurde das Concil von Arles das Vorbild des ersten allgemeinen Concils von Nicäa.

28. Rom und das erste allgemeine Concil von Nicäa.

Für die morgenländische Kirche stand die dogmatische Frage über die Einheit Gottes im Vordergrund, namentlich seitdem Arius sie in einem entschieden unkirchlichen Sinne zu lösen, und in einer höchst oberflächlichen, nur auf den Schein berechneten Weise Einheit und Dreiheit in Einklang zu bringen versucht hatte. Auch in diesem Falle bemühte sich Constantin auf das Angelegentlichste, die gestörte Glaubenseinheit herzustellen. Sein Einheitsinteresse war inzwischen, da er durch die Besiegung des Licinius (323) alleiniger Herr des römischen Reichs geworden war, noch bedeutend gestiegen, und mit demselben Unwillen, wie im Abendlande das donatistische Schisma, sah er im Morgenlande die durch Arius veranlaßte Spaltung sich vorbereiten und ausdehnen. Hier machte

Digitized by Google

er sofort im Beginn den Versuch, der weitern Verbreitung der Spaltung vorzubeugen, indem er in seinem durch Hosius von Corduba nach Alexandrien überbrachten Schreiben von Alexander und Arius verlangte, sie sollten einander verzeihen, zumal es sich nicht um Hauptpunkte des christlichen Glaubens, sondern um untergeordnete Dinge handle. Abweichungen in Nebendingen müsse man dulden, und auf die Uebereinstimmung in der Hauptsache alles Gewicht legen. Dieser Unionsversuch mußte unfehlbar mißlingen; wenn nun dennoch der um sich greifenden Spaltung Schranken gezogen werden sollten, so konnte dieß nur ähnlich wie im Abendlande beim Ausbruch des donatistischen Schismas durch eine allgemeine Synode geschehen. Auch die Differenzen über die Osterfeier schienen auf diesem Wege am leichtesten beigelegt werden zu können. So ersuchte denn der Kaiser durch sehr achtungsvolle Briefe die Bischöfe aller Gegenden, baldigst nach Nicäa zu kommen. Ob er vor der Berufung der Synode sich mit Papst Silvester verständigt habe, sagen die Quellen nicht; jedenfalls war der Papst in Nicäa vertreten und somit vom Kaiser zur Synode eingeladen. Dadurch war es der römischen Kirche möglich gemacht, auch ihren Einfluß bei Entscheidung der Fragen, welche in Nicäa verhandelt werden sollten, in die Wagschale zu werfen. Zu zeigen, daß dieß und zwar in hervorragender Weise geschehen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung.

a. Der Vorsitz auf der Synode.

Gegenüber den Orientalen war das Abendland in Nicäa nur schwach vertreten. Von den 318 Bischöfen, nach der gewöhnlichen Zählung, waren nur fünf Abendländer: Hosius von Corduba, Cäcilian von Karthago, Marcus von Calabrien, Nicasius von Dijon, Domnus von Strido (in Pannonien); außerdem waren die beiden römischen Priester Vitus und Vincentius zugegen. Erwägt man indessen, daß für die Berufung der abendländischen Bischöfe wohl ein ähnlicher Modus wie bei dem Concil von Arles in Anwendung gekommen, nämlich die einzelnen Provinzen durch besondere Bevollmächtigte vertreten zu lassen, und waren demnach Spanien, Afrika, Italien, Gallien und Pannonien und besonders die römische Kirche durch ihre beiden Priester repräsentirt, so fand auch eine vollständige Betheiligung des Abendlandes an der Synode statt. Uebrigens hatten die zu lösenden Hauptfragen für das Abendland lange nicht die ungeheure Bedeutung, wie für das Morgenland, da rücksichtlich ihrer dort die wünschenswertheste Einhelligkeit bereits vorhanden war,

Digitized by Google

die für das Morgenland erst geschaffen werden mußte. Am einfachsten konnte man das gesammte Abendland Zeugniß für die volle Gottheit des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater ablegen lassen, wenn die einzelnen Provinzen je einen ihrer angesehensten Bischöfe nach Nicäa sandten. Auch so mußte die Einstimmigkeit des Abendlandes in dieser Sache zu einem großartigen Ausdruck kommen, und da hier der Glaube der römischen Kirche herrschend war, galt ihr Zeugniß zugleich für das Zeugniß der römischen Kirche.

Aber die entscheidende Auctorität, welche die Bischöfe dieser Kirche in den bisherigen Streitigkeiten über die Einheit Gottes in Anspruch genommen hatten, läßt erwarten, daß Papst Silvester dieß auch auf dem Concil von Nicäa gethan habe, und somit dürfen wir uns nicht mit der allgemeinen Antwort begnügen, die wir eben auf die Frage nach dem Einfluß der römischen Kirche auf die Verhandlungen von Nicäa erhalten haben, sondern wir müssen die Sache noch genauer betrachten und zunächst untersuchen, ob nicht auf den ganzen Gang und die Leitung der Verhandlungen überhaupt den Vertretern der römischen Kirche ein ganz besonderer Einfluß eingeräumt worden sei. Damit kommen wir auf die schwierige Frage, wer auf diesem ersten allgemeinen Concil den Vorsitz geführt habe.

Der Kaiser nicht — das ist eine unzweifelhafte Thatsache. Eusebius sagt zu bestimmt, daß die Synode ihre eigenen Vorsitzer gehabt habe. Nachdem dieselbe durch den Kaiser in feierlicher Weise mit einer Rede eröffnet worden war, „trat er das Wort ab an die Vorsitzenden der Synode“ [1]. Die Leitung der eigentlich theologischen Verhandlungen überließ der Kaiser — seinen oft ausgesprochenen Grundsätzen gemäß — den kirchlichen Häuptern der Versammlung. Wer diese waren, sagt Eusebius nicht; aber aus seinen Worten erhellt, daß nicht Einer, sondern Mehrere an der Spitze der Synode standen.

Hefele hat in der ihm eigenen gründlichen und lichtvollen Weise zu zeigen gesucht, daß Hosius von Corduba in Verbindung mit den römischen Priestern Vitus und Vincentius den Vorsitz geführt habe [2]. Wir schließen uns seinen Ausführungen in diesem Punkte vollständig an, glauben aber, daß mit dieser Annahme der ganze Thatbestand noch nicht erschöpft sei. Die drei genannten Männer repräsentiren in ihrer Vereinigung nur

[1] Euseb. vita Const. III. 13: παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις.
[2] Conciliengesch. I. 33 ff.

Digitized by Google

eine einzige Kirche, die römische, und bilden in dieser Beziehung zusammen genommen gleichsam eine einzige moralische Person, was Hefele selbst andeutet mit den Worten: „Hosius in Verbindung mit jenen beiden Priestern habe das Präsidium geführt.“ Weiterhin glauben wir nicht, daß man damals einfache Priester, auch wenn sie vom Papst bevollmächtigt waren, auf einer Synode, wo die angesehensten Bischöfe der griechischen Kirche gegenwärtig waren, als Vorsitzende habe gelten lassen, denen man unter Umständen allein die Leitung der Verhandlungen hätte anvertrauen müssen. Nun sagt Eusebius ausdrücklich, daß die Synode mehrere Vorsitzende gehabt habe, und demnach müssen außer Hosius und den beiden römischen Priestern noch andere Bischöfe an der Spitze derselben gestanden haben. Welche es gewesen, ist nun eben die Frage.

Wenn man die römische Kirche durch das Präsidium in Nicäa bevorzugte, so war ohne Zweifel der Grund, daß sie unter allen apostolischen Kirchen das höchste Ansehen genoß. Man verfuhr hier einfach nach dem allgemein anerkannten Grundsatze, daß man bei Fragen in Betracht des Glaubens zunächst an die apostolischen Kirchen und unter ihnen vorzugsweise an die apostolische Kirche κατ' ἐξοχήν, an die römische nämlich, sich zu wenden habe. Wenn nun aber die Vertreter der römischen Kirche nicht die einzigen waren, denen man den Vorsitz übergab, so denkt man unter den übrigen Kirchen, deren Bischöfe in Nicäa gegenwärtig waren, unwillkürlich an die von Alexandrien und Antiochien, d. h. an zwei Kirchen, welche, apostolischen Ursprungs, im Morgenlande längst die angesehensten waren. Hatte also die Synode mehrere Vorsitzende, d. h. Repräsentanten apostolischer Kirchen, so werden dieß außer Hosius und den beiden römischen Priestern die Bischöfe Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien gewesen sein. Wirklich werden auch in der Liste der bedeutendsten Mitglieder der Synode bei Sokrates (I. 13) die Genannten in folgender Ordnung aufgeführt: Hosius, Bischof von Corduba; Vitus und Vincentius, Priester von Rom; Alexander, Bischof von Alexandrien; Eustathius, Bischof von Antiochien, an welche sich Makarius, Bischof von Jerusalem, anreiht, das damals bereits wieder zu einem höhern kirchlichen Ansehen, offenbar in seiner Eigenschaft als apostolische Mutterkirche, sich empor gearbeitet hatte, eine Stellung, die ihm durch die nicänische Synode selbst in ihrem 7. Kanon bestätigt wurde. Dem Bischof Alexander bezeugt die Synode selbst in ihrem Schreiben an die alexandrinische Gemeinde (Socr. I. 9) seine

Digitized by Google

hervorragende Stellung, indem sie ihn Leiter (κύριος) und Theilnehmer von allem Geschehenen nennt, wornach er mehr als ein einfaches Mitglied der Synode gewesen sein muß. Den Eustathius aber bezeichnet einer seiner Nachfolger, Johann von Antiochien, in einem Schreiben an Proklus, als den ersten der Väter von Nicäa; ebenso spricht sich die Chronik des Nicephorus über ihn aus[1].

Uebrigens ist es, wenn wir mehrere Vorsitzende der Synode in der angegebenen Weise annehmen, nicht unsere Meinung, als wenn dieselben im Vorsitz gewechselt hätten, was Hefele mit Schröckh für eine nothwendige Folge dieser Annahme anzusehen scheint. Wir glauben vielmehr, daß eine collegialische Leitung der Synode durch die Genannten stattfand. Sie bildeten zusammen einen engern Ausschuß, in welchem wiederum Hosius mit den beiden römischen Priestern die Hauptpersonen waren. So lag schließlich doch die eigentliche Leitung der gesammten Verhandlungen in der Hand der Vertreter der römischen Kirche, die dabei von den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien unterstützt wurden. Beide standen ihnen zur Seite. Daß aber dem Hosius der bedeutendste Theil der Arbeit in Nicäa zufiel, darüber lassen die wenigen, aber entscheidenden Stellen bei Athanasius, dem Augenzeugen der Verhandlungen, keinen Zweifel aufkommen. Von Hosius sagt er: welch' eine Synode war es nicht, an deren Spitze er gestanden, und: Hosius hat in Nicäa die Erläuterungen über den Glauben gegeben[2]. Es ist zwar zu viel behauptet, wenn man mit Tillemont aus der letzten Stelle schließt, daß Hosius das nicänische Glaubensbekenntniß, diese ἔκθεσις τῆς πίστεως, verfaßt habe; doch würde man das Gewicht derselben ungebührlich schwächen, wenn man nicht zugeben wollte, daß Hosius auf den Inhalt desselben den stärksten Einfluß geübt habe. Sein im Namen der römischen Kirche gegebenes Votum war ohne Zweifel von entscheidender Bedeutung.

Bei dieser Geltendmachung des kirchlichen Glaubens wurde er indeß von seinen beiden Collegen, den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien, auf das Kräftigste unterstützt. Von dem erstern ist dieß gewiß, bei dem Einfluß, den schon seit einem Jahrhundert die römische Kirche

---

[1] S. Hefele, Conciliengesch. I. 34.

[2] Athan. apol. de fuga c. 5: ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; — von Theodor. hist. eccles. II. 15 einfach wiederholt: ποίας γὰρ οὐ ἡγήσατο συνόδου; bei Athan. hist. Arian. ad mon. c. 42 heißt es von Hosius: οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.

Digitized by Google

in der stärksten Weise auf die Lehrentwicklung in Alexandrien geübt hatte. Alexander war ja bereits in Alexandrien und in Aegypten überhaupt gegen die in ihren letzten Auswüchsen zur Häresie sich zuspitzenden Ueberlieferungen seiner eigenen Kirche als der unbedingte Vertheidiger der römischen Kirchenlehre eingeschritten. Aehnliches sind wir auch von Eustathius anzunehmen berechtigt. Seine Kirche hatte sich vor etwa 60 Jahren unter Paul von Samosata direct gegen die römische Kirche und ihre Lehre von der Gottheit Christi erhoben, und nach der Absetzung des Paul hatte noch der Presbyter Lucian eine Zeit lang den Kampf erfolglos fortgeführt. Wahrscheinlich wurde schon damals die Krisis veranlaßt, welche der römischen Kirchenlehre auch in Antiochien den Sieg verschaffte, da nicht nur die letzte Synode vom J. 269 ihre Acten an Papst Dionysius übersandte, sondern auch Kaiser Aurelian keinen Bischof in Antiochien dulden wollte, welcher nicht vom Papste anerkannt war. Jedenfalls war Eustathius nach dem Concil von Nicäa einer der strengsten Anhänger des Homousios, das er selbst in eigenen Schriften vertheidigte und ein unbedingter Gegner aller arianisirenden Richtungen, wie nahe sie sonst auch dem Dogma der Kirche kommen mochten, was seine literarische Fehde mit dem Kirchenhistoriker Eusebius beweist. Bei dem Umschwunge zu Gunsten des Arianismus, welcher einige Jahre nach dem Nicänum bei Constantin eintrat, war er das erste Opfer und wurde auf der Synode von Antiochien im J. 330 abgesetzt und verbannt. Von einem Gesinnungswechsel ist bei ihm keine Rede, und schon zu Nicäa wird er darum mit Festigkeit für den Glauben eingetreten sein, den er nachher mit so unwandelbarer Entschlossenheit bekannte.

Vor Allen indeß war gewiß Hosius, im Verein mit den beiden römischen Priestern, ein energischer Vorkämpfer für den Glauben der römischen Kirche. Vom Standpunkt ihrer Einheitslehre verwarf er nicht nur den strengen Arianismus, sondern auch der feiner nüancirte Irrthum der origenistischen Schule fand in ihm einen unerbittlichen Gegner. Er kannte keine Nachsicht, wenn man nicht, wie das Dogma der römischen Kirche es forderte, mit der vollen Gleichheit der Personen ihre unzertrennliche Wesenseinheit, mit der Dreiheit der Personen den Glauben an den einen lebendigen Gott verband. Sokrates (III. 17.) sagt von ihm, daß er damals, als er im Auftrage Constantins zur Versöhnung des Alexander und Arius nach Alexandrien gekommen war, die Frage über den Unterschied von οὐσία und ὑπόστασις ausführlich und zwar im Gegensatze zum Sabellianismus erörtert habe. Diese Frage kam zwar,

Digitized by Google

wie Sokrates hinzufügt, auf dem Nicänum nicht wieder zur Sprache; gleichwohl geben jene dürftigen Notizen einen Anhaltspunkt, darüber, wie wohl Hosius in Nicäa „den Glauben der Kirche erläutert haben möge", sich einigermaßen eine Vorstellung zu machen. Hosius sprach in Alexandrien gegen den Sabellianismus. Da dieser in Aegypten damals keine namhaften Anhänger hatte, so kann es dem Hosius nicht so sehr um eine Widerlegung dieser Irrlehre, als vielmehr um die Vertheidigung des Bischofs Alexander zu thun gewesen sein, in dessen Einheitslehre Arius versteckten Sabellianismus witterte. Dieser Art des Sabellianismus, welcher in Wahrheit die Kirchenlehre selbst war, stellte Arius seine Ansicht von den drei Hypostasen entgegen, bei denen er den Wesensunterschied geltend machte, um jeder Vermischung derselben vorzubeugen. Die Hypostase des Sohnes, sagte er, ist nicht aus dem Wesen, der οὐσία Gottes, sonst wäre sie ein Theil Gottes und Gott selbst nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes und theilbares Wesen. Arius unterschied mithin zwischen οὐσία und ὑπόστασις; den letztern Ausdruck gebrauchte er von allen drei Personen, um ihre reale, nicht bloß scheinbare Existenz zu bezeichnen; aber dagegen verwahrte er sich, daß aus dieser Ausdrucksweise auch die Gleichheit des Wesens folge. Sobald er das Wesen, die οὐσία, in Betracht zog, unterschied er vielmehr hiernach die Hypostasen auf das Schärfste und schrieb jeder Person ein anderes Wesen zu. Dieser Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις widersetzte sich nun Hosius höchst wahrscheinlich mit aller Energie und behauptete, daß sie in Wahrheit auf Tritheismus hinauslaufe. Als Abendländer gewohnt, von einem Wesen (substantia) und drei Personen (personae, πρόσωπα) zu reden, nahm er das Wort Hypostasis in seiner ursprünglichen Bedeutung als Wesen und fand demnach in der Lehre des Arius die Annahme dreier Wesenheiten. Gegen sie sprach er sich aus und wollte nur von einer οὐσία oder einer ὑπόστασις in den drei untheilbaren und ungetrennten göttlichen Personen wissen. Er vertheidigte somit die Lehre von der Einheit Gottes in der Form, in welcher sie in der abendländischen, namentlich der römischen Kirche ausgebildet worden war. Wollte man es auffallend finden, daß Hosius in Alexandrien eine solche Sprache führte, so ist zu bedenken, daß Arius gewiß auch gegen die Form der Trinitätslehre in der abendländischen Kirche die Anklage auf Sabellianismus erstreckte, und daß zweitens auch in Alexandrien der theologische Sprachgebrauch in Bezug auf das Wort Hypostasis noch schwankte, indem man nach dem Vorgange des Origenes

Digitized by Google

(s. oben S. 366) damit ebenso wohl das Wesen als die Person, das Wesen nämlich in einer eigenthümlichen logischen Determination und Beschränkung ausdrückte, dagegen die Person rein für sich genommen und in ihrem charakteristischen Merkmal erfaßt, mit ἰδιότης bezeichnete. Dieß muß in Bezug auf die von Sokrates nun eben angedeuteten Verhandlungen des Hosius in Alexandrien der wahre Sachverhalt sein, was sich insbesondere aus der weitern Bemerkung des Sokrates ergibt (a. a. O.), daß Hosius durch seinen Vortrag den Grund zu einem Streite gelegt habe, welcher erst nach dem Nicänum und zwar zwischen Occidentalen und Orientalen hinsichtlich des dogmatischen Sprachgebrauchs in der Trinitätslehre ausgebrochen und durch die Synode von Alexandrien im J. 362 beigelegt worden sei, wo man sich gegenseitig verständigte. Gerade bei der Geschichte dieser Synode und bei Gelegenheit der bekannten Erörterung derselben über den Gebrauch von οὐσία und ὑπόστασις erwähnt Sokrates, daß Hosius die Veranlassung zu diesem Streite durch seine Erörterungen in Alexandrien über denselben Gegenstand gegeben habe. Ist dem so, dann ist auch wohl in dem nicänischen Anathematismus gegen Arius, in welchem οὐσία und ὑπόστασις dem sonstigen Sprachgebrauch der griechischen Kirche entgegen in demselben Sinne genommen werden, die Einwirkung des Hosius nicht zu verkennen[1].

Uebrigens war Hosius, der Stellvertreter des Papstes, zugleich der Vertrauensmann des Kaisers. Schon seit längerer Zeit stand er ihm mit seiner Erfahrung zur Seite und hatte ihm bereits in der donatistischen Sache Rath ertheilt. Durch sein Alter ehrwürdig (er war damals 67 Jahre alt), auch als Confessor in der letzten diocletianischen Verfolgung hochgeachtet, war er in seiner Doppelstellung zu Kaiser und Papst ganz besonders geeignet und befähigt, die Synode zu leiten. Wenn Constantin in Nicäa so unerschütterlich auf dem Homousios bestand, selbst gegen den von ihm begünstigten Eusebius von Cäsarea, wie dieser selbst in dem Berichte an seine Gemeinde über das nicänische Symbolum gesteht, sollten darin nicht deutlich Spuren seines Einflusses auf den Kaiser zu entdecken sein? Gewiß wäre Constantin, dem vor Allem die kirchliche Eintracht am Herzen lag, und der zu allen Zeiten, nicht bloß anfangs in seinem Schreiben nach Alexandrien, nur ein geringes Verständniß der

[1] Symb. Nic.: τοὺς δὲ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι... τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Nähere Erläuterungen über den Sprachgebrauch hat indessen die Synode nach der bestimmten Versicherung des Sokrates nicht gegeben.

Digitized by Google

Sache, um die es sich handelte, verräth, nicht so unbedingt für das im Abendland allgemein geltende Homousios gewesen, hätte ihn Hosius nicht überzeugt, daß allein um diesen Preis das von ihm am höchsten geschätzte Gut des Friedens in der Kirche erkauft werden könne.

So war Alles vorbereitet, nicht um die Verwerfung des Arianismus in Nicäa durchzusetzen, welche ohne Zweifel doch erfolgt sein würde, sondern um die feierliche Sanktionirung der erst in Rom, sodann auch in Alexandrien und Antiochien vertretenen Kirchenlehre zu erlangen. Betrachten wir den Gang der Verhandlungen, so weit er sich aus den dürftigen Nachrichten bei Athanasius und dem mit offenbarer Zurückhaltung noch während der Synode selbst geschriebenen Briefe des Eusebius von Cäsarea an seine Gemeinde erkennen läßt, so wird uns der Sieg der römischen Lehre in Nicäa nicht zweifelhaft bleiben.

b. Die dogmatischen Beschlüsse von Nicäa.

Zunächst wird es geboten sein, einen Blick auf die Parteistellung der Bischöfe in Nicäa zu werfen. Einige wenige von ihnen waren erklärte Arianer. Ihnen stand die überwiegende Mehrzahl der kirchlich gesinnten Bischöfe unter der Führung des Hosius, der Priester Vitus und Vincentius, des Alexander von Alexandrien sammt seinem Diakon Athanasius und des Eustathius von Antiochien gegenüber. Von besonderer Wichtigkeit ist die zwischen beiden Gruppen sich bewegende *Mittelpartei* unter Führung des Eusebius von Nikomedien. Einheitlich wie die beiden andern Parteien war sie nicht organisirt; unter der Fahne eines fest ausgeprägten Dogmas schaarte sie sich nicht. Ihre Einheit hatte sie in dem *Gegensatze* gegen die andern beiden Parteien, namentlich gegen die kirchliche und ihre Lehre von der substanziellen Einheit des Vaters und Sohnes, wogegen sie die Verschiedenheit beider Personen geltend machte. Die Differenzen, welche später diese Partei auflösten und zerrütteten, als sie zur Herrschaft gelangte und ein positives Dogma zu schaffen hatte, schlummerten damals noch unentwickelt in ihrem Schooße, von der Rücksicht auf den gemeinschaftlichen Gegner zurückgehalten; vorhanden waren sie übrigens auch da schon, denn es ist klar, daß die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater, wenn sie mehr als eine bloße Verschiedenheit von Gezeugt und Ungezeugt sein soll, das Wesen des Sohns selbst trifft und hier je nach ihrem größern oder geringern Grade die mannigfaltigsten Schattirungen annehmen kann. Man konnte die volle Wesensverschiedenheit des *geschaffenen* Sohnes vom Vater

Digitized by Google

behaupten, ohne doch die auch bei dem Geschöpfe nicht wegzuläugnende Aehnlichkeit mit dem Vater aufzuheben. Man konnte dem Sohne göttliches Wesen, aber in einem geringern Grade als dem Vater zuschreiben, und in der Bestimmung der Aehnlichkeit bald bis zum höchsten Punkte, der unmittelbar die Wesensgleichheit berührt, fortgehen, bald in der Scala der Aehnlichkeit bis zur einfachen Aehnlichkeit herabgehen, welche bereits an die Wesensverschiedenheit anstreift, bald in völliger Unklarheit zwischen diesen Grenzen schweben und schwanken. Alle Parteiunterschiede sind hier fließend und von der größern Anziehung nach der einen oder andern Seite abhängig. Am meisten indeß war die Hartnäckigkeit derjenigen Partei zu fürchten, welche der kirchlichen am nächsten kam und dadurch einen positivern Gehalt uud eine scheinbarere Berechtigung erlangte. Sie mußte voraussichtlich am stärksten sich gegen die Gleichstellung von Vater und Sohn sträuben, und wirklich war es auch der Führer derselben, Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, welcher nach seinem eigenen Geständniß in dem oben erwähnten Briefe an seine Gemeinde der endlichen Anerkennung des Homousios die größten Hindernisse bereitete.

Mit der Verwerfung der arianischen Schlagwörter: es gab eine Zeit, wo der Sohn nicht war, er ist aus dem Nichts geworden u. s. w. war die Synode bald fertig. Sie standen weder so in der hl. Schrift, noch ließen sie sich aus der hl. Schrift begründen; sie waren ohne Anhaltspunkt in den Quellen des Glaubens und dadurch allein schon gerichtet. Darnach schien es sich zu empfehlen, den Glauben der Kirche selbst in die bekannten Ausdrücke der hl. Schrift zu kleiden und über den Wortlaut derselben nicht hinauszugehen[1]. Daß man nicht gleich zu den Ausdrücken ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς (aus dem Wesen des Vaters gezeugt) und zum Homousios griff, darin liegt wohl eine der Mittelpartei gemachte Concession; denn diese wollte ganz ebenso, wie die reinen Arianer, die genannten Ausdrücke nicht gelten lassen, weil sie nicht in der hl. Schrift ständen. Wir bemerken hier von neuem die Scheu, in den dogmatischen Begriffserklärungen den einfachen Wortlaut der hl. Schrift zu verlassen. Hefele's Vermuthung[2], wornach die Eusebianer solche biblische Ausdrücke in Vorschlag gebracht haben sollen, wird weder durch

[1] Athan. d. Decr. Syn. Nic. c. 19 sagt von der Synode, sie wollte τὰς τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας φωνὰς γράψαι.

[2] Conciliengesch. I. 274.

Digitized by Google

den Bericht des Athanasius bestätigt, noch entspricht sie der Sachlage. Man müßte wenigstens bei der Mehrzahl der kirchlichen Partei annehmen, daß sie von vornherein ein klares Bewußtsein von der Erfolglosigkeit dieses Versuchs gehabt habe, was nicht wahrscheinlich ist. Eher könnte man denken, daß die kirchliche Partei selbst aus Rücksicht auf eine vielleicht nicht geringe Zahl ihrer eigenen Genossen und aus Accommodation an ihre Bedenken gegen das Homousios einen solchen Versuch unternommen habe. Wir haben oben bei Dionysius von Alexandrien gesehen, wie standhaft er sich weigerte, diesem Ausdruck, den schon damals seine Gegner als den prägnantesten für das Verhältniß von Vater und Sohn empfahlen, seine Billigung zu gewähren, auch dann noch, als er bereits eingelenkt und den in ihm liegenden Begriff sich zu eigen gemacht hatte. Immer war es ihm noch bedenklich, daß er nicht in der hl. Schrift stand. Rechnet man hiezu, daß nachher die antiochenische Synode diesen Ausdruck wieder freilich unter Voraussetzung des falschen von Paul von Samosata hineingelegten Sinnes verworfen hatte, so ist der Widerwille, den Viele von den Orientalen gegen ihn hatten, leicht begreiflich. In einer übertriebenen Scheu vor jedem dogmatisch-schulmäßigen Ausdruck wünschten sie überhaupt jede andere nicht biblische Form vermieden zu sehen, und hielten die biblischen Bezeichnungen, wie sie es an sich auch waren, unter allen Umständen für ausreichend, den kirchlichen Glauben genau auszudrücken. Andererseits mochten auch die Eusebianer, nachdem die arianischen Formeln als unbiblisch verworfen waren, die Forderung stellen, daß man bei dem Grundsatze des Schriftworts verharre, und daß auch die kirchliche Partei sich lediglich an den Buchstaben der hl. Schrift halte, was sie allerdings mit den Hintergedanken verlangten, sich die Auslegung dieser biblischen Formeln zu reserviren und durch eine Hinterthür ihre Lehre in die Kirche wieder einzuschwärzen. Allein die Initiative zu jenem Vorschlage ging doch wohl von der kirchlichen Partei selbst aus.

Es galt also, den unbiblischen Ausdrücken des Arius biblische Ausdrücke entgegenzustellen. Arius sagte: der Sohn ist aus Nichts geworden, es gab eine Zeit, wo er nicht war, er stammt nicht aus Gott, sondern aus dem Vater, d. h. er entstand erst, als Gott den Entschluß faßte, durch Schöpfung des Sohnes Vater zu werden. Diese Ausdrücke, konnte es scheinen, ließen sich am leichtesten durch die Formel beseitigen, der Sohn ist aus Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ), und sieht man vom Arianismus ab, so ist sie auch vollkommen genügend. Allein ebenso ist klar,

Digitized by Google

daß sie, je nachdem man die Art und Weise des Ursprungs näher festzusetzen versucht, sehr dehnsam ist und den Ursprung durch Schöpfung keineswegs ausschließt. Die Eusebianer ließen sich daher dieselbe sehr gern gefallen und zwar gerade wegen ihrer zu weiten Allgemeinheit. Sie sprachen unter einander: wir wollen ihnen beistimmen, denn aus Gott ist ja Alles, auch wir und alle Creatur, wie der Apostel 1 Kor. 8, 6 und 2 Kor. 5, 17 sagt, und in der That, es ist diese Formel so allgemein, daß alle Ansichten über den Ursprung des Sohnes, vom strengsten Arianismus an bis zur Kirchenlehre hinauf, bequem unter ihr untergebracht werden können [1].

Sodann wurde von den kirchlich gesinnten Bischöfen vorgeschlagen, es solle geschrieben werden: der Logos sei die wahre Kraft Gottes, das Bild des Vaters, ihm in allen Stücken ähnlich und in nichts von ihm verschieden; er sei unwandelbar, ewig und unzertrennlich im Vater, denn es sei kein Moment, wo er nicht war, sondern er war ewig, indem er stets beim Vater existirte, als Abglanz des Lichtes. Bei diesem Vorschlage wiederholten die Eusebianer dasselbe Spiel; sie ließen sich diese Ausdrücke gefallen, da sie nicht den Muth hatten zu widersprechen, wegen der schmählichen Niederlage, welche sie in den frühern, der Beschlußfassung vorhergehenden Debatten erlitten hatten. Sofort steckten sie die Köpfe zusammen und winkten einander zu, da auch mit diesen Ausdrücken nichts ausgesagt werde, was der Logos vor den Menschen voraus habe. Ein gottähnliches Bild werde auch der Mensch genannt (1 Kor. 11, 7), die Ewigkeit werde ihm (Röm. 8, 35) beigelegt. Die Kraft Gottes, ja eine große Kraft Gottes heißen in der hl. Schrift (Joel 2, 25) auch die Heuschrecken, die Israeliten (2 Mos. 12, 41) und die höhern Geister (Ps. 45, 8) [2].

Die übergroße Bereitwilligkeit, die vorgeschlagenen Formeln anzunehmen, mußte indessen bei den kirchlich gesinnten Bischöfen den Verdacht erregen, daß sie nicht ehrlich gemeint und nichts als ein trügerisches Gaukelspiel sei. Die tiefer Blickenden überzeugten sich schon jetzt von der Unmöglichkeit, bei dem nackten Buchstaben der hl. Schrift stehen zu bleiben, und von der Nothwendigkeit, zur Vermeidung jeder Zweideutigkeit erklärende Zusätze zu machen. Wahrscheinlich brachten sie solche, namentlich das Homousios und daß der Sohn aus dem Wesen Gottes

[1] Athan. de Decr. Syn. Nic. c. 19.
[2] Athan. de Decr. Syn. Nic. c. 20, ep. ad Afr. c. 5.

Digitized by Google

sei, sofort in Vorschlag; da unternahm noch einmal Eusebius von Cäsarea den Versuch, dieses Aeußerste von den Gegnern der Kirchenlehre abzuwenden, indem er ein Glaubensbekenntniß vorlegte, welches mit großem Geschick ganz darauf berechnet scheint, die Hinzufügung der erklärenden Zusätze zu hintertreiben [1].

Nach einer feierlichen Berufung auf Tradition und hl. Schrift, sowie auf den Glauben, den er als Katechumen bekannt, als Presbyter und Bischof gehegt, stellt er folgendes Glaubensbekenntniß auf:

Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an Einen Herrn Jesus Christus, den Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus dem Leben, den eingeborenen Sohn, den Erstgeborenen vor aller Schöpfung, der vor allen Zeiten (*πρὸ πάντων αἰώνων* = vor allen Geistern) aus dem Vater gezeugt ist, durch den Alles (die gesammte Schöpfung) geworden ist. — Wir glauben auch an den hl. Geist und glauben, daß jeder von diesen sei und bestehe, der Vater wahrhaft als Vater, der Sohn wahrhaft als Sohn, der hl. Geist wahrhaft als hl. Geist, wie auch unser Herr gesagt hat bei Sendung seiner Apostel: gehet hin und lehret alle Völker und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Er fügt eine eidliche Betheurung hinzu, daß er stets so gelehrt habe und bis zum Tode für diesen Glauben einstehen werde. Er habe seine aufrichtige Ueberzeugung ohne Hintergedanken und Vorbehalt ausgesprochen [2].

Mit großer Klugheit hatte sich Eusebius in dieser Sache benommen, das ist kein Zweifel. Er kannte den großen Widerwillen eines nicht unbedeutenden Theils der Bischöfe, über den Wortlaut der hl. Schrift hinauszugehen, und wählte seine Ausdrücke mit solcher Sorgfalt, daß er sich genau an die biblischen Formeln hielt. Er stellte sie so geschickt zusammen, daß es dieser Partei vorkommen mußte, als sei nun den strengen Forderungen des Dogmas Genüge geschehen. Dennoch kann sein Glaubensbekenntniß im Hinblick auf die auszuschließenden Gegensätze keineswegs als genügend befunden werden. Es enthält zunächst nur die rein origenistische Lehre. Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben

---

[1] S. den Brief des Eusebius an seine Gemeinde bei Migne, Patrol. Gr. T. XX. p. 1536 sqq. Eusebius sagt c. 1, daß er sein Glaubensbekenntniß vorgelegt habe, ehe über die *προσθῆκαι*, die erklärenden Zusätze, Beschluß gefaßt worden sei.

[2] Euseb. l. c. c. 3.

Digitized by Google

aus dem Leben hatte auch Origenes den Logos genannt, aber mit der Amphibolie, daß er alle diese Ausdrücke vom Sohne nur in einem engern und beschränkten Sinne, vom Vater allein unbedingt gelten ließ, und war so zuletzt doch in einem feinern Ditheismus mit seiner Auffassung der Einheit Gottes hängen geblieben. Offenbar war es nun der Plan des Eusebius, diejenigen unter den Bischöfen, welche auf dem ältern origenistischen Standpunkt standen, für diese Formel einzunehmen und mit ihrer Hülfe die Majorität zu gewinnen. Dabei rechnete er ohne Zweifel auch auf ihre Abneigung gegen das Homousios, von welchem Viele glaubten, daß es sinnliche Vorstellungen auf den Ursprung des Sohnes aus dem Vater übertrage, und daß es sabellianisch der persönlichen Existenz des Logos Eintrag thue. Daher seine Versicherung am Schluß, daß er an einen Vater glaube, der wirklich Vater, an einen Sohn, der wirklich Sohn, an einen hl. Geist, der wirklich hl. Geist sei, d. h. daß er nicht eine Scheinexistenz, sondern ein wirkliches Dasein der Personen annehme. Aber auch von den Eusebianern und der arianisirenden Partei durfte er hoffen, daß sie für seinen Vorschlag günstig gestimmt seien. Mittelst ihrer Interpretation, die sie vom Ursprunge des Sohnes aus dem Vater geben konnten, war es ihnen ein Leichtes, ihre Ansicht aus dieser Formel heraus zu deuten. Schien somit diesem Vorschlag die Mehrheit gesichert, dann war auch das Unionsinteresse des Kaisers befriedigt.

Offenbar waren jetzt die Verhandlungen der Synode an ihrem Wendepunkte angekommen. Jetzt mußte es sich entscheiden, ob eine Formel, welche jede Partei in ihrem Sinne auffassen und auslegen konnte, oder eine streng dogmatische Formel, welche einzig den Glauben an die volle Gottheit des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater zuließ, den Sieg davon tragen sollte. Leider hat Athanasius über die Erörterungen, die nun folgen mußten und die Annahme erklärender Zusätze herbei führten, nur sehr summarisch berichtet. Eusebius aber [1] läßt allein den Kaiser das Wort ergreifen, um den Inhalt der Glaubensformel zu billigen und zu beloben, und Alle aufzufordern, derselben beizustimmen und sie zu unterschreiben. Nur habe er gewünscht, daß noch das einzige Wort Homousios hinzugefügt werde, und habe den Sinn desselben dahin erläutert, daß es nicht von einer körperlichen Zeugung und nicht so zu verstehen sei, als ob ein zweites Wesen sich vom Vater ablöse und trenne. Auf

[1] A. a. O. c. 4.

Digitized by Google

dieses hin hätten sodann die Bischöfe ein neues Glaubensbekenntniß mit Hinzufügung des Homousios entworfen, wobei sie sein Glaubensbekenntniß zu Grunde gelegt hätten.

Es ist möglich, daß die Sache so gegangen, wie Eusebius erzählt, daß im ersten Augenblick Alles geschwiegen habe, aber gewiß nicht, wie er seiner Gemeinde einreden will, weil Keiner einen Anlaß zu Widerspruch hatte[1], sondern theils aus Ueberraschung, theils weil man die Gefahr erkannte und sich nicht unbedachtsam in die Debatte stürzen wollte. Man wußte, was auf dem Spiele stand, und mußte schon aus Rücksicht auf den Kaiser den Schein zu vermeiden suchen, Urheber einer Spaltung zu sein. Aber nicht minder gewiß ist es, daß die Alexandriner, daß die Abendländer, daß Hosius und die römischen Priester niemals einer Formel zugestimmt hätten, welche den Arianismus nur scheinbar traf. Wenn Constantin in diesem entscheidenden Momente das Wort ergriff und in der versöhnlichsten Weise sprach, indem er die Formel des Eusebius belobte und seinen eigenen Glauben in ihr wiederzufinden erklärte, dessenungeachtet aber doch das Homousios empfahl und den Wunsch ausdrückte, daß man nur dieß eine Wort hinzufügen möchte, so verdient die kaiserliche Diplomatie unsere ganze Bewunderung. Auch er erkannte die Gefahr, er las auf den Gesichtern, was in den Gemüthern vorging, er bemerkte die ersten Regungen einer Spaltung, sein durch das Concil beabsichtigtes Friedenswerk schien sich zu zerschlagen. Darum griff er rasch und entschlossen ein, um nach beiden Seiten zu vermitteln, zu versöhnen und den Bruch zu verhindern. Der Partei des Homousios empfahl er das Glaubensbekenntniß des Eusebius; sie mußte, verglichen mit dem strengen Arianismus, wesentliche Zugeständnisse an die Kirchenlehre darin zugeben. Jenen, die um dieses Glaubensbekenntniß möglicherweise wie um eine Parteifahne sich schaaren konnten, empfahl er die Annahme des Homousios und brachte durch sein versöhnliches Wesen beide Theile einander näher. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, und eine Vergleichung des Wortlauts scheint es zu bestätigen, daß die kirchlich Gesinnten das Glaubensbekenntniß des Eusebius überarbeiteten und dann in dieser neuen Redaction zur endgültigen Annahme vorlegten.

So viel mögen wir dem Eusebius einräumen. Dann aber müssen wir fragen, wie sich der Kaiser plötzlich in einen so feurigen Anhänger des

[1] L. c. c. 4: *οὐδενὶ γὰρ ἦν ἀντιλογίας τόπος.*

Digitized by Google

Homousios verwandelt habe? Daß er es kurz vor der Synode noch nicht war, ist bekannt. Sein Schreiben an Alexander und Arius beweist, daß er damals noch gar kein Verständniß von der unendlichen Tragweite des ganzen Streits hatte. Damals war ihm noch die Hauptsache, einig zu sein im Glauben an die Vorsehung! Auf so untergeordnete Punkte, wie die Frage zwischen Alexander und Arius, brauche man kein Gewicht zu legen. Jetzt dachte er anders, jetzt stand er auf dem Standpunkte des strengen Dogmas, jetzt wollte er nicht einmal ein der kirchlichen Lehre so nahe kommendes Glaubensbekenntniß, wie das des Eusebius, zulassen; er verlangte die Aufnahme gerade derjenigen Lehrbestimmungen, welche selbst manchen aus der kirchlichen Partei nicht unbedenklich erschienen. Wie ist diese Umwandlung bei ihm zu erklären? Man kann sagen: aus der Rücksicht auf das Abendland, welches ein Glaubensbekenntniß ohne das Homousios sich schwerlich würde haben gefallen lassen, — dann hat man aber auch schon die Rücksicht auf die römische Kirche zugegeben, denn sie ist es, welche das Homousios zur Geltung gebracht hat. Allein bei einer so allgemein gehaltenen Erklärung wird es nicht sein Bewenden haben dürfen. Wir kennen ja den Vertrauensmann des Kaisers, den er gewiß bei einer so tief bedeutsamen Angelegenheit, wie die Aufstellung des Glaubensbekenntnisses, zu Rathe zog, und der ihm zuverlässig den Aufschluß ertheilte, daß ohne das Homousios die kirchliche Eintracht unmöglich sei. Hosius war es ja, welcher, wie Athanasius seine umfassende Thätigkeit in wenige Worte zusammendrängt, in Nicäa „den Glauben erklärte", Auskunft gab, was das Dogma fordere und was ihm entgegen sei, Hosius, der Vertreter der römischen Kirche.

Uebrigens gab Eusebius auch jetzt, nachdem unter Gutheißung des Kaisers die nicänische Glaubensformel vorgelegt worden war, seinen Widerstand nicht sofort auf, seine Sache nicht gleich verloren. Wie Athanasius[1] berichtet, hielt er den Widerstand gegen dieselbe am längsten aufrecht, selbst da noch, als seine Parteigenossen bereits unterschrieben hatten. Dieß veranlaßte auf jeden Fall noch eine eingehende Prüfung der aufgenommenen Zusätze. Fragen und Antworten wurden gewechselt, und erst nachdem alle von Eusebius vorgebrachten Bedenken beschwichtigt waren, erklärte er seine Zustimmung, wie er selbst sagt, aus Liebe zum Frieden[2].

[1] De Decr. Syn. Nic. c. 3. [2] Eus. ep. l. c. c. 5.

Digitized by Google

Die Nothwendigkeit solcher Zusätze hatte sich im Laufe der Debatten unabweislich herausgestellt, wollte man nicht eine der willkürlichen Interpretation preisgegebene Glaubensformel schaffen, also eigentlich unverrichteter Sache nach Hause gehen. Die kirchliche Partei hatte drei solcher Zusätze beantragt. Zu der Stelle: der Eingeborene, der gezeugt ist aus dem Vater, hatte sie hinzugefügt: d. h. aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός). Dem Ausdruck: gezeugt (γεννηθείς) hatte sie den Ausdruck: geschaffen (ποιηθείς) entgegengestellt und seine Anwendung auf den Ursprung des Sohnes untersagt. Endlich hatte sie zu den Wesensbestimmungen des Sohnes hinzugesetzt, er sei dem Vater wesensgleich (ὁμοούσιος τῷ πατρί). Ueber diese drei Zusätze verlangte Eusebius Rechenschaft, indem er seine Bedenken gegen dieselben vorbrachte.

In Bezug auf den ersten Zusatz stellte er die Frage: ob damit gesagt sein solle, daß der Sohn ein Theil des Vaters sei[1]. Auf die Zusicherung, daß dem nicht so sei, und es solle lediglich das genetische Verhältniß des Sohnes zum Vater (im Unterschied von dem Ursprunge aus Nichts) damit bezeichnet werden, ließ er sein offenbar vom origenistischen Standpunkte aus (s. oben S. 308) erhobenes Bedenken fallen (c. 5). Ergänzend fügt Athanasius bei: der Ausdruck „aus dem Wesen des Vaters" sei gewählt, um es unmöglich zu machen, daß der einfachere Ausdruck „aus dem Vater" mißverstanden und der Sohn für ein Geschöpf ausgegeben werde. Aus dem Wesen des Vaters sei allein der Sohn; die Geschöpfe seien aus dem Nichts entstanden.

Aus demselben Grunde, sagt Eusebius, habe er sich auch den zweiten Zusatz: gezeugt, nicht geschaffen, gefallen lassen. Denn die letztere Bezeichnung würde der Sohn mit den Geschöpfen gemeinsam haben; er würde ein ähnliches Wesen wie sie sein, während er als ihr Schöpfer über sie erhaben sei, und die hl. Schrift seinen Ursprung ein unerforschliches Geheimniß nenne. Schon Papst Dionysius hatte, wie wir oben S. 442 sahen, in der angegebenen Weise scharf zwischen beiden Ausdrücken unterschieden und nur den erstern beim Sohne als zulässig erklärt (c. 6).

In Betreff des dritten Zusatzes erhielt Eusebius die Versicherung, daß das Homousios schlechterdings nicht sinnlich verstanden und dadurch Gott nicht zu einem körperlichen Wesen gemacht werden solle, so etwa, als wenn, wie bei der menschlichen Zeugung, sich ein Wesenskeim vom

[1] ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρός.

Digitized by Google

Vater losgelöst und zu einer eigenen Persönlichkeit ausgestaltet habe. Man wolle damit sagen, daß der Sohn keinerlei Aehnlichkeit mit den Geschöpfen habe, daß er allein dem Vater, der ihn gezeugt, in jeder Beziehung ähnlich sei, und nicht aus einer andern Wesenheit als der des Vaters stamme (c. 7). Genauer gibt Athanasius den Sinn an, welchen man mit dem Homousios verband. Man habe nämlich nicht bloß die Aehnlichkeit, sondern in der Aehnlichkeit die Gleichheit mit dem Vater dadurch bezeichnen wollen[1]. Man habe dieß gethan, um die unwandelbare Gleichheit, welche der Sohn vermöge seines Wesens besitzt, von jener Unwandelbarkeit zu unterscheiden, die wir durch Uebung der Tugend erlangen. Sodann habe man auch die Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Zeugung festhalten wollen. Die letztere sei bei aller leiblichen Aehnlichkeit, welche sie zur Folge habe, doch eine Trennung, ein διΐστασθαι und μερίζεσθαι; zwei selbstständige Wesen treten neben einander hin und sind völlig für sich; der Sohn aber ist vermöge seiner Zeugung aus dem Vater ihm nicht bloß ähnlich, sondern auch untrennbar vom Wesen des Vaters (ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), d. h. nicht ein rein für sich seiendes Individuum, sondern als Person zugleich im Vater lebend und webend, er und der Vater sind Eins, stets ist der Logos im Vater und der Vater im Logos, ein Verhältniß wie zwischen dem Abglanz und dem Lichte. Mit einem Worte: wir sollen uns hüten, den Logos trotz seiner persönlichen Existenz als ein getrenntes, als ein endliches Individuum aufzufassen[2]. Eusebius (c. 7) sagt weiter: er habe um so bereitwilliger das Homousios angenommen, als er in Erfahrung gebracht habe, daß auch unter den Alten einige kundige (λόγιοι) und angesehene Bischöfe und Schriftsteller das Wort gebraucht hätten. Hefele meint, er werde dabei an Origenes dial. contra Marcionitas, noch mehr vielleicht an Dionysius von Alexandrien und Gregorius Thaumaturgus (de fide c. 2) gedacht haben. An den erstern wohl nicht; Origenes selbst war ein Gegner des Homousios, das er nur in seiner sinnlichen Bedeutung kannte, und die angeführte, dem Adamantius beigelegte Schrift ist unächt und wahrscheinlich erst nach dem Nicänum entstanden. Dionysius von Alexandrien mit

---

[1] Athan. de Decr. Syn. Nic. c. 20: ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι.

[2] L. c.: τὴν λέξιν τοῦ ὁμοουσίου ἀκούοντες μὴ εἰς τὰς ἀνθρωπίνας αἰσθήσεις πίπτοντες μερισμοὺς καὶ διαιρέσεις τῆς θεότητος λογιζώμεθα.

Digitized by Google

seinen spätern Retractationen schwebte ihm gewiß vor, aber dann sicher noch viel mehr der römische Dionysius und die Bischöfe der römischen Kirche überhaupt, sowie einzelne Alexandriner, z. B. Theognostus, nach der bekannten Controverse mit Papst Dionysius. Möglich, wenigstens der Wortlaut bei Eusebius (ἐγνώκαμεν = wir haben in Erfahrung gebracht) legt dieß nahe, und eine Stelle bei Athanasius (de Decr. Syn. Nic. c. 28) scheint so verstanden werden zu können, daß auf der Synode selbst Zeugnisse aus der Tradition für das Homousios verlesen wurden, wobei man allerdings mit einem gewissen Recht sich ebenfalls auf Origenes berufen mochte, wie dieß auch Athanasius thut, der ihn in der mehrerwähnten Schrift (c. 27) bedingungsweise unter den Zeugen der nicänischen Lehre aufzählt.

Gegen den am Schlusse des Glaubensbekenntnisses angehängten Anathematismus hatte Eusebius nichts einzuwenden. Er verbiete lediglich nicht schriftmäßige Ausdrücke, wegen welcher eigentlich die ganze Verwirrung in der Kirche entstanden sei. Er bemerkt besonders, daß es nicht unzweckmäßig erachtet sei, den Ausdruck: er war nicht, bevor er gezeugt wurde, zu anathematisiren; denn die ganze christliche Welt wisse, daß der Sohn Gottes Dasein habe, ehe er im Fleische geboren wurde. Das ist eine Lüge des glatten, diplomatisirenden Bischofs, der recht wohl wußte, daß so die Arianer nicht lehrten, und daß sie die Präexistenz des Logos vor seiner Geburt im Fleische nicht läugneten. Um bei seiner Gemeinde den Verdacht nicht aufkommen zu lassen, daß er selbst in Nicäa für eine dem Arianismus verwandte Lehre aufgetreten sei, indem er zwar ein vorzeitliches Dasein des Logos zugab, aber dennoch einen Moment unterschied, um welchen das Dasein des Vaters früher ist, bediente er sich dieses unwürdigen Kunstgriffs.

So waren endlich alle Hindernisse überwunden, welche der Annahme des Homousios entgegenstanden. Eine allgemeine Synode, auf welcher besonders die griechische Kirche zahlreich vertreten war, machte den in ihm enthaltenen Glauben zu dem ihrigen. Mochte auch noch geraume Zeit verfließen, ehe die Anerkennung desselben überall im Morgenlande durchdrang, der Grund zu dieser Anerkennung war in Nicäa gelegt, und diese selbst nur noch eine Frage der Zeit. Wie Papst Dionysius einst über eine Einzelkirche, so siegte Rom in Nicäa über die Einzelkirchen insgesammt. Durch die Annahme des Homousios wurde dieser Sieg für die ganze Kirche entschieden, die nun in ihrem Hauptdogma unter der Leitung und Auctorität der römischen Kirche geeinigt dastand.

Digitized by Google

c. Die Beschlüsse über die Osterfeier und die Behandlung der Schismatiker.

Auch über die Osterfeier kam in Nicäa eine allgemeine Einigung, wenige untergeordnete Differenzen abgerechnet, zu Stande, und zwar im Sinne der römischen Kirche. Es war dieß in der That eine Sache von der höchsten Wichtigkeit geworden, und schon das Concil von Arles hatte sie deßwegen aus eigenem Antriebe zu erledigen gesucht, und zwar ebenfalls, wie wir wissen, im Geiste der römischen Kirche. Das Osterfest ist die Grundlage des christlichen Festkalenders, und die Verwirrung, welche die verschiedenen Ansichten über das Osterfest erzeugten, mußte sich daher in einem immer höhern Grade steigern, je mehr der Festkalender ausgebildet wurde. Zu den frühern Differenzen über die Idee des christlichen Osterfestes waren seit dem dritten Jahrhundert noch neue hinzugekommen, welche sich auf die Berechnung des Tages, an dem Ostern zu feiern, bezogen, und Spaltungen selbst unter den Anhängern der abendländischen Osterfeier hervorriefen. Es entstand die Frage, ob der im Gesetze vorgeschriebene 14. Nisan oder, was dasselbe ist (denn der jüdische Monat beginnt stets mit Neumond), der Ostervollmond stets nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche angesetzt werden müsse, oder auch vor dieselbe fallen könne. Es gab eine Partei, welche Letzteres bejahte und sich dadurch von den beiden Hauptparteien trennte. Aber auch diejenigen, welche den ersten Vollmond nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche als den Ostervollmond betrachteten, waren wieder über den Tag der Frühlingstag- und Nachtgleiche uneins. Die Römer setzten sie auf den 18., die Alexandriner auf den 19., später auf den 21. März an. Eine Eigenthümlichkeit der Alexandriner war ferner, daß sie, wenn der Frühlingsvollmond auf den Sonnabend fiel, sogleich am folgenden Sonntag Ostern hielten, während die Römer noch 8 Tage warteten. Endlich bestand eine bedeutende Differenz in der Berechnung des Osterfestes nach den Ostercyklen. Die Römer hatten den von Hippolytus berechneten 16- und 112jährigen, später den 84jährigen, die Alexandriner erst den 8-, hernach den von Anatolius berechneten 19jährigen Cyklus. So war die Uneinigkeit immer größer, die Nothwendigkeit der Abhülfe immer dringender geworden. Schon wurde diese Zerfahrenheit unter den Christen ein Spott der Heiden.

Auch bei dieser Frage war die römische Kirche mit ihrem Ansehen auf das Lebhafteste interessirt. Sie war gleich von Anfang an mit der Auctorität der Apostel Petrus und Paulus für ihre Feier in die Schranken

Digitized by Google

getreten, während man ihr von anderer Seite die Auctorität des Apostels Johannes entgegen hielt. Eine Kirche stand hier der andern, gestützt auf die Gleichheit des apostolischen Ursprungs, mit dem Anspruch auf Gleichheit des Ansehens und der Geltung in dieser Frage gegenüber. Ohne Zweifel wird man auch diesen Gesichtspunkt bei der gebieterischen Forderung des Papstes Victor an die Kleinasiaten, sich der römischen Weise zu fügen, mit in Rechnung ziehen müssen. Je nachdrucksvoller aber Rom sein höheres apostolisches Ansehen geltend gemacht hatte, desto unerschütterlicher mußte es bei der Durchführung seiner Forderungen beharren, wobei ihm allerdings sehr zu Statten kam, daß die bei weitem größere Zahl der Kirchen auf seiner Seite stand, und die Natur der Dinge selbst für seine Osterfeier sprach. Gewiß, auch in dieser Sache machten die Vertreter der römischen Kirche in Nicäa die größten Anstrengungen, das lang erstrebte Ziel zu erreichen, und auch hierin errangen sie einen vollständigen Sieg, insoweit es sich nicht bloß um diese oder jene Art der Festfeier, sondern um allgemeine, tief eingreifende Grundsätze handelte, wie sie Polykrates von Ephesus (s. oben S. 16 f.) mit einschneidender Schärfe gegen Papst Victor ausgesprochen hatte.

Dieser Sieg der römischen Kirche ist zunächst in dem Schreiben der Synode an die Kirche von Alexandrien und an die geliebten Brüder in Aegypten, Libyen und Pentapolis berichtet[1]. Die Synode drückt ihre Freude aus über die glücklich erzielte Einigkeit in der Osterfrage. „Alle Brüder im Morgenlande, welche früher Ostern mit den Juden hielten, werden es von nun an gleichmäßig mit den Römern, mit uns und mit Allen begehen, welche von alter Zeit her dasselbe gleichförmig mit uns feierten.“ Aus dem Circularschreiben Constantins an alle diejenigen, welche der Synode nicht beigewohnt hatten, geht hervor, daß bei den Erörterungen über diese Frage vorzüglich das Verhältniß der christlichen Osterfeier zur jüdischen zur Sprache gebracht war. Besonders, sagt der Kaiser, wurde es allgemein für unwürdig erklärt, bei diesem heiligsten Feste der Gewohnheit der Juden zu folgen, welche ihre Hände mit dem schrecklichen Frevel befleckt haben und an der Seele blind sind. Mit Verwerfung ihrer Sitte können wir nach einer wahrern Ordnung, welche wir von dem ersten Leidenstage Christi an bis jetzt bewahrt haben, unsere Osterfeier fortvererben. (Die Wochentagsordnung also, wornach der Todestag Christi stets auf einen Freitag, der Auferstehungs-

[1] Socr. I. 9. Hefele, Conciliengesch. I. 309.

Digitized by Google

tag stets auf einen Sonntag fällt, war als maßgebend festgesetzt worden.) Nichts sollen wir daher gemein haben mit dem feindseligen Judenvolke, denn wir haben von dem Erlöser einen andern Weg erhalten, unserer Gottesverehrung liegt ein anderer, gesetzlicher und geziemender Lauf vor. Diese Weise wollen wir einträchtig aufnehmen und uns, theuerste Brüder, der schlechten Gemeinschaft mit den Juden entziehen; denn es ist wirklich abgeschmackt, was sie prahlerisch behaupten, daß wir ohne ihre Anweisung dieß Fest gar nicht feiern können. Wie könnten aber sie die richtige Einsicht haben, sie, die so verblendet seien, selbst in einem und demselben Jahre zweimal Ostern zu feiern (wenn nämlich in dem von der einen Frühlingstag- und Nachtgleiche bis zur andern reichenden Jahre das erste Mal der 14. Nisan nach der Tag- und Nachtgleiche, das andere Mal vor dieselbe fällt). Aber selbst wenn dieß nicht der Fall wäre, so müßtet ihr doch äußerst bedacht sein, daß eure reinen Seelen in keinem Punkte Gemeinschaft zu haben scheinen mit der Sitte durchaus schlechter Menschen (der Juden). Auch habe der Herr nur eine Feier unserer Erlösung, nur eine katholische Kirche gewollt, und mit dieser Einheit vertragen sich nun einmal die bestehenden Verschiedenheiten in der Osterfeier nicht."

Man darf annehmen, daß Constantins Schreiben ein Nachhall der Verhandlungen auf der Synode selbst sei. Dann war also in denselben ein doppelter Gesichtspunkt aufgestellt worden: erstens die christliche Osterfeier darf nur so wenig als möglich mit der jüdischen gemein haben (nur so viel, daß eben noch in der christlichen Festfeier der jüdische Typus durchleuchtet). Dieß war offenbar gegen den Grundgedanken, auf welchem die kleinasiatische Osterfeier ruhte, geltend gemacht worden; sie schloß sich zu eng und sklavisch an den jüdischen Typus an. Zweitens wurde im allgemeinen Interesse der kirchlichen Einheit gefordert, daß hinsichtlich der Osterfeier überall Einstimmigkeit herrsche. Dem einen Dogma soll überall auch Einheit im äußern Ausdruck desselben durch die christliche Festfeier entsprechen. Beide Gesichtspunkte faßt der Kaiser im folgenden Satze zusammen: da es nun Pflicht ist, mit den Mördern des Herrn nichts gemeinsam zu haben, und da die Weise, welche alle Kirchen im Westen, Süden und Norden und einige im Osten beobachten, die geziemende (dem Geiste des Christenthums angemessene) ist, so schien es Allen für gut, und ich versicherte, es werde auch eure Zustimmung haben, daß nämlich die in Rom, Afrika, ganz Italien, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Libyen, ganz Achaia, auch in den Diö-

Digitized by Google

cesen Asien und Pontus, sowie in Cilicien einstimmig beobachtete Weise auch von euch freudig werde angenommen werden. Ihr müßt dabei bedenken, nicht nur daß die Zahl der Kirchen in den genannten Provinzen die größere, sondern daß es auch sehr billig ist, dasjenige allgemein zu wollen, was die Vernunft fordert, und keine Gemeinschaft mit den Juden zu haben.

Diese Bemerkungen beziehen sich zunächst auf die Idee des christlichen Osterfestes. Wenn aber Constantin weiter sagt: durch das gemeinsame Urtheil Aller sei bestimmt worden, daß das heiligste Osterfest überall an einem und demselben Tage gefeiert werde, so muß auch in der Berechnung des Osterfestes eine Einigung erreicht worden sein[1]. Hier begegnet uns nun der merkwürdige Umstand, daß die Vertreter der römischen Kirche auf ihre Osterrechnung zu Gunsten der alexandrinischen verzichteten. Sie gaben also den 18. März als Tag der den Frühlingsvollmond bestimmenden Tag- und Nachtgleiche, sowie ihren 84jährigen Ostercyklus auf, und nahmen dafür den 21. März als Tag- und Nachtgleiche und den 19jährigen Cyklus an. Noch mehr, in ihrer Nachgiebigkeit in untergeordneten Dingen gingen sie so weit, der alexandrinischen Kirche die jährliche Berechnung des Osterfestes zu überlassen; nur behielten sie der römischen Kirche das Recht vor, das ihr auch schon von dem Concil zu Arles freiwillig eingeräumt war, das Resultat dieser Rechnung nach vorgängiger Mittheilung von Alexandrien der ganzen Kirche zu verkündigen. Was also die Berechnung des Osterfestes betrifft, so ordnete sich hierin die römische Kirche der alexandrinischen unter, und es war dieß ganz sachgemäß und verständig, da Alexandrien durch astronomische Kenntnisse sich besonders auszeichnete. Allein auch das Resultat der Rechnung der gesammten Kirche zur Nachachtung mitzutheilen, konnte man Alexandrien nicht gestatten, da es sich hiebei um das Ansehen der römischen Kirche handelte und dieß nicht geopfert werden konnte. Erst durch die Mittheilung von Rom aus erhielt die alexandrinische Rechnung eine für die ganze Kirche verbindliche Kraft.

Daß so die Sache geordnet wurde, bezeugt Cyrill von Alexandrien. Durch Uebereinstimmung der allgemeinen Synode, sagt er, ist beschlossen worden, daß, weil sich die alexandrinische Kirche in solchen Kenntnissen auszeichnet, sie jährlich der römischen brieflich anzeigen solle, an welchem Tage der Kalenden oder Idus u. s. w. Pascha gefeiert werden

[1] Hefele, Conciliengesch. I. 312 ff.

Digitized by Google

müsse, damit durch apostolische Auctorität (des römischen Bischofs) die ganze Kirche den bestimmten und unbestrittenen Paschatag erfahre [1]. Auch die abendländische Kirche gibt von dieser Vereinbarung Zeugniß. Ambrosius sagt: die nicänische Synode habe unter Berathung mehrerer Rechnungsverständigen den 19jährigen, d. h. eben den alexandrinischen Ostercyklus aufgestellt, worin liegt, daß die alexandrinische Osterrechnung für die ganze Kirche angenommen sei [2]. Daß aber dieser Beschluß nur durch die römische Kirche und zwar in der Art und Weise, welche schon von dem Concil von Arles beabsichtigt zu sein scheint, durch alljährliche Verkündigung des Ostertags ausgeführt werden konnte, bedarf kaum eines Beweises. Uebrigens spricht sich Papst Leo I. in einem Briefe an Kaiser Marcian ganz ebenso aus, wie Cyrill [3]. Beide betheiligten Kirchen bezeugen mithin die Thatsache. Uebrigens erhoben sich nicht lange nachher zwischen ihnen neue Anstände, und erst der römische Abt Dionysius Exiguus brachte gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts die römische Osterrechnung mit der alexandrinischen vollständig in Einklang [4].

So wurden in Nicäa zwei Hauptfragen, welche bis dahin die westliche und die östliche Kirche mehr oder weniger einander entfremdet hatten, im Sinne der kirchlichen Einheit gelöst und ein Boden geschaffen, auf welchem die völlige Ausgleichung über kurz oder lang herbeigeführt werden konnte. Zu wünschen war nur noch, daß man sich auch über die praktischen Fragen, über die Grundsätze der Disciplin verständigte. Doch war dieß für den Hauptzweck der Synode von untergeordneter Wichtigkeit. Die praktischen Fragen mit ihrem Gefolge von schismatischen Bewegungen gehörten zumeist der abendländischen Kirche an und waren hier bereits auf dem Generalconcil von Arles zur Erledigung gekommen. Ganz unberührt indeß blieb die morgenländische Kirche von solchen schismatischen Bestrebungen nicht, und auch für die Zukunft, wo namentlich in Antiochien der Kirchenfriede durch das meletianische Schisma

---

[1] Aus dem jetzt nur noch lateinisch erhaltenen prologus paschalis des Cyrill, angeführt bei Hefele a. a. O. I. 313.

[2] Ambr. ep. ad episc. per Aemiliam. Opp. II. 880.

[3] Leonis opp. ed. Ballerini I. 1288 ep. 121: studuerunt itaque sancti patres (d. h. die nicänischen) occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes (quoniam apud Aegyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia) per quem quotannis dies praedictae solemnitatis sedi apostolicae indicaretur, cujus scriptis ad longinquiores ecclesias indicium generale percurreret.

[4] Das Nähere bei Hefele a. a. O. I. 315—317.

Digitized by Google

so empfindlich gestört wurde, war es von Wichtigkeit, sich im Voraus über die kirchlichen Grundsätze in solchen Fällen zu einigen. Was die Zeit vor dem Nicänum betrifft, so hatte sich zwar das donatistische Schisma nicht bis in die griechische Kirche verzweigt (der von den Donatisten angefochtene Bischof Cäcilian von Karthago hatte ja in Nicäa Sitz und Stimme); aber ein in mancher Beziehung verwandtes Schisma war durch den (ältern) Meletius, Bischof von Lykopolis, in Aegypten ausgebrochen; in Constantinopel, Nicäa, Nikomedien, Alexandrien, Pontus und Phrygien hatten noch immer die Novatianer eigene Gemeinden; endlich gab es auch in Antiochien noch Anhänger des Paul von Samosata, und über ihr Verhältniß zur Kirche war für den Fall der Aussöhnung die Aufstellung bestimmter Grundsätze ebenfalls höchst wünschenswerth. Im Allgemeinen beschloß man, die größte Milde walten zu lassen, so weit sie nur immer mit dem Geiste der kirchlichen Disciplin zu vereinigen war, und den Rücktritt zur Kirche möglichst zu erleichtern. Wir treffen in den nicänischen Beschlüssen, so weit die Verschiedenheit der Fälle es erlaubt, ganz dieselben Grundsätze, wie die Synode von Arles sie ausgesprochen und die römische Kirche sie von jeher beobachtet hatte.

In dem meletianischen Schisma[1] handelte es sich um die von Meletius, Bischof von Lykopolis, während der diocletianischen Verfolgung in den Jahren 304 und 305 in verschiedenen Städten Aegyptens ganz unbefugt und gegen den Protest der berechtigten Bischöfe vorgenommenen Ordinationen, wodurch Meletius und der ihm anhängende Klerus in ein schismatisches Verhältniß zu den ägyptischen Bisthümern, namentlich zu Alexandrien gerathen war. Was hierüber von der Synode beschlossen wurde, ist in ihrem Schreiben an die ägyptischen Bischöfe (Socr. I. 9.) aufbewahrt. Im Ganzen, heißt es hier, ließ die Synode Milde vorherrschen, obgleich eigentlich Meletius keine Nachsicht verdiente. Dem Meletius soll der Bischofstitel bleiben, aber der bischöflichen Rechte soll er beraubt werden und sich nur in seiner Stadt (Lykopolis) aufhalten dürfen. Die von ihm ertheilten Weihen sollen als gültig angesehen und nur durch eine heiligere Handauflegung gekräftigt, d. h. revalidirt werden, ganz analog dem zu Arles im can. 13 aufgestellten Grundsatze und ganz entsprechend dem versöhnlichen Verfahren, welches kirchlicherseits gegen die donatistischen Bischöfe beobachtet wurde, aber ganz entgegengesetzt den Grundsätzen der donatistischen Partei

[1] S. über dasselbe Hefele, Conciliengesch. I. 327 ff.

Digitized by Google

über die Gültigkeit der Weihe, zumal Meletius ziemlich allgemein nach Athanasius beschuldigt wurde, den Götzen geopfert zu haben. So zur Kirchengemeinschaft zugelassen, soll den meletianischen Klerikern auch die Ausübung des ordo gestattet sein, mit der Einschränkung jedoch, daß sie in jedem Sprengel den von Bischof Alexander aufgestellten Klerikern nachstehen. Ebenso wurde ihr Wahlrecht beschränkt. Wenn indeß der neben ihnen stehende katholische Kleriker starb, so sollte der meletianische in seine Stelle vorrücken, wenn er würdig scheint, das Volk ihn wählt und der Bischof von Alexandrien seine Zustimmung gibt. Gleiches dem Meletius selbst zu gestatten, verbot die Rücksicht auf den eigenmächtigen, zu Friedensstörungen geneigten Sinn dieses Mannes.

Ganz dieselben Grundsätze stellte man im 8. Kanon hinsichtlich der Novatianer auf, deren Bischof Acesius, von Constantin wegen der Strenge seines Lebens hochgeachtet, der Synode beiwohnte, dem Symbolum und der Verordnung über die Paschafeier zustimmte, aber in der Bußdisciplin seiner Opposition nicht entsagen wollte. In Betreff der vom Schisma zurücktretenden Kleriker bestimmte die Synode, sie sollten erstens nur eine Handauflegung empfangen (ihre Weihe also an sich gültig sein); sie sollten zweitens schriftlich erklären, daß sie der Lehre der katholischen Kirche (hinsichtlich der Buße und Wiederaufnahme der Abgefallenen, sowie der Gültigkeit der zweiten Ehe) beistimmen. In den Dörfern und Städten, wo nur novatianische Kleriker sind, sollen sie in ihrer Stellung verbleiben; sonst aber soll der katholische Bischof oder Priester den Vorzug vor ihnen haben und neben jenem der novatianische Bischof als Priester gelten, wenn derselbe ihm nicht etwa gutwillig die Fortführung des bischöflichen Titels gestattet. Will der katholische Bischof dieß nicht, so soll er dem Novatianer die Stelle eines Chorepiscopus oder Priesters geben.

Nicht so einfach war die Sache mit den Anhängern des Paul von Samosata. Bei ihrer Aufnahme in die Kirche kam zunächst die Gültigkeit der Taufe in Frage. Da die Sekte nicht an die Dreifaltigkeit glaubte, so mußte nach dem 8. Kanon von Arles gegen die Gültigkeit derselben entschieden werden. Im Uebrigen ließ man auch gegen sie die gleiche Milde walten, wie gegen die Schismatiker. Der 19. Kanon bestimmte: daß sie nur nach Empfang der Taufe aufgenommen, daß aber ihre Kleriker, wenn sie sonst tüchtig und tadellos sind, nach Empfang der Taufe geweiht werden können.

So suchte man den von der Kirche Getrennten den Rücktritt zu der-

Digitized by Google

selben in jeder zulässigen Weise zu erleichtern. Man ging bis an die äußersten Grenzen der Nachsicht und Schonung, so weit die Strenge der kirchlichen Disciplin es irgend gestattete. Wer erinnert sich dabei nicht an jene weise Nachsicht, welche unter allen Kirchen bisher am meisten die römische empfohlen und von jeher gegen die von ihr Getrennten in Anwendung gebracht hatte! In Wahrheit, diese Gesetzgebung athmet ganz den Geist milder Klugheit, der die römische Kirche beseelt.

d. Das Concil von Nicäa und der Primat des Papstes.

Schon in den zuletzt besprochenen Bestimmungen des Concils von Nicäa sind uns deutliche Spuren einer Rücksichtnahme auf die Disciplin der abendländischen Kirche, insbesondere auf das Concil von Arles begegnet. Noch weniger ist eine solche Rücksichtnahme in den weitern Bestimmungen des Concils zu verkennen. So ist in can. 15 und 16, ähnlich wie in dem can. 2 und 21 von Arles, die Versetzung der in den höhern Weihen stehenden Kleriker an eine andere Kirche oder ein eigenmächtiges Verlassen der Kirche, für welche sie geweiht sind, untersagt. Can. 17 verbietet ähnlich wie can. 12 von Arles Habsucht und Wucher der Geistlichen. Can. 18 schreitet wie can. 15 und 18 von Arles gegen die Ueberhebung und Uebergriffe der Diakonen ein. Ueber die Wiederaufnahme Excommunicirter verordnet can. 5 ähnlich wie can. 16 von Arles. Ueber Wahl und Weihe der Bischöfe gibt can. 4 dieselben Bestimmungen, wie can. 20 von Arles. Nur was die Zulassung schwerer Sünder auf dem Todesbette zur hl. Communion betrifft, ist can. 13 von Nicäa, welcher sie gestattet, milder als can. 22 von Arles, welcher sie untersagt.

Was außerdem das nicänische Concil bestimmte, wie über die Aufnahme von Eunuchen (can. 1) und Neophyten (can. 2) in den Klerus, über die Absetzung von Klerikern wegen schwerer Sünden (can. 2), über das Zusammenwohnen von Klerikern mit christlichen Jungfrauen (was den Cölibat als die bestehende Regel voraussetzt, can. 3), über die jährliche Abhaltung von Synoden, wobei die ganze Verwaltung der Kirchenprovinz untersucht werden soll (can. 5), über die Hindernisse für den Empfang der Weihen bei schweren Sündern, da die Kirche Tadelloses verlange (can. 9 und 10), über die Bußdisciplin hinsichtlich der verschiedenen Arten der Abgefallenen, zunächst mit Rücksicht auf die letzte Verfolgung unter Licinius (can. 11—14), alles dieses war nicht nur den alten Kirchengesetzen gemäß, sondern mußte auch, weil von einer

Digitized by Google

so angesehenen Synode angeordnet, mächtig dazu beitragen, die Disciplin der ganzen Kirche einheitlich zu gestalten, Meinungsverschiedenheiten im Voraus zu beseitigen und die Anlässe zu schismatischen Umtrieben abzuschneiden.

Fassen wir die Gesammtheit der nicänischen Beschlüsse zusammen, so geben sie uns das Bild einer in Dogma und Disciplin vollständig geeinigten Kirche. Was aber als Dogma und Disciplin festgestellt wurde, ist dasselbe, was schon seit undenklichen Zeiten in der römischen Kirche bestand und hier auf Veranlassung von häretischen oder schismatischen Bewegungen ausdrücklich als geltende Regel oder als leitendes Princip ausgesprochen war. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß auf dem Concil von Nicäa Dogma und Disciplin der römischen Kirche zum Dogma und zur Disciplin der allgemeinen Kirche geworden, daß die Ueberlegenheit, welche die römische Kirche bisher meistens nur einzelnen Kirchen gegenüber zu bewähren sich gedrungen gesehen hatte, jetzt in Nicäa für die gesammte Kirche entscheidende Geltung erlangt habe. Einer besondern und förmlichen Anerkennung des Primats dieser Kirche bedurfte es darum in Nicäa kaum; durch den Inhalt ihrer Beschlüsse legt die Synode stillschweigend und faktisch das lauteste Zeugniß für den Vorrang des römischen Bischofs ab.

Dieß wird besonders ersichtlich aus dem berühmten 6. Kanon der Synode. Nachdem in den Hauptfragen die Einheit für die orientalische Kirche hergestellt war, handelte es sich um Anordnungen für die Verwaltung und Leitung der Kirche, durch welche diese Einheit auch für die Zukunft gesichert wurde. Hier lag die Vergleichung mit der abendländischen Kirche nahe. Daß in ihr ein stärkeres Gefühl der Einheit von Anfang an vorhanden gewesen, daß von einer kirchlichen Mitte eine größere Anziehungskraft ausgegangen, daß häretisches und schismatisches Treiben hier niemals einen solchen Grad von Ausdehnung und Kraft erlangt hatte, wie in der griechischen Kirche, war eine Thatsache, vor welcher Keiner die Augen verschließen konnte. Man mußte nach dem Grunde dieser wunderbaren Erscheinung fragen, und fand ihn ohne Schwierigkeit in dem Umstande, daß dort von jeher die römische Kirche an der Spitze der übrigen in allen Provinzen des abendländischen Reichs gestanden hatte. Somit empfahl es sich von selbst, ähnliche Einrichtungen, die sich zum Theil schon durch die geschichtlichen Verhältnisse von selbst angebahnt hatten, auch für den östlichen Zweig der Kirche in's Leben zu rufen. Aus solchen Erwägungen ist ohne Zweifel der genannte Ka-

Digitized by Google

non 6 über die kirchliche Eintheilung des Orients und über die bevorzugte Stellung einzelner Kirchen hervorgegangen.

Der Kanon sagt zunächst, daß er keine Neuerung machen, daß er nur die alte Gewohnheit bestätigen wolle, und beruft sich für die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Bestätigung auf das Beispiel des Bischofs von Rom, der (im Abendlande) bereits eine solche hervorragende Stellung hatte, wie sie einzelnen Bischöfen der griechischen Kirche durch den Kanon erst ausdrücklich eingeräumt werden sollte. Für Rom also bedurfte es einer solchen Anordnung nicht mehr, der Vorrang hatte sich hier nicht nur bereits faktisch ausgebildet, sondern war auch allgemein rechtlich anerkannt. In Wahrheit setzt schon das Synodalschreiben des Concils von Arles ein solches Verhältniß mit den Worten, daß der Papst mehrere und größere Diöcesen inne habe (qui majores dioeceses tenes), als bestehende Thatsache voraus. Der Ausdruck „Diöcese" ist von der politischen Eintheilung des Reichs hergenommen und umfaßt mehrere Provinzen. Wie groß die Gesammtzahl der unter dem römischen Bischof stehenden Provinzen gewesen, sagt das Synodalschreiben nicht; wenn aber in der Zeit nach dem Nicänum für die ganze abendländische Kirche nur der römische Bischof die Stellung eines speciellen Oberhaupts (Patriarchen) besitzt, und keine Spur von einem zweiten Patriarchen neben ihm vorhanden ist, so war er sicherlich von jeher der alleinige Patriarch des Abendlandes[1]. Ein ähnliches Verhältniß wollte unser Kanon auch für die östliche Hälfte des Reichs begründen.

Dabei stützt er sich auf die Voraussetzung, daß er nicht etwas *Neues* zu schaffen habe, sondern an *alte, bestehende Gewohnheiten* anknüpfen könne. Was haben wir uns hierunter zu denken? Aufschluß erhalten wir, wenn wir auf die älteste Geschichte des Christenthums und namentlich auf die Art und Weise seiner Verbreitung im römischen Reiche zurückgehen. Es lag in der Natur der Sache, und schon die Leichtigkeit der Verkehrs- und Reisemittel brachte es mit sich, daß die Apostel das Evangelium meist in den bürgerlichen Hauptstädten der Provinzen verkündigten. Diese wurden die festen Mittelpunkte, von denen aus das Christenthum sich weiter in den Provinzen verbreitete. Solche *Vororte* gleichsam waren in der apostolischen Zeit Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Korinth, Alexandrien, für das Abendland ganz besonders Rom. Wie von selbst verschmolz sich dadurch eine höhere kirchliche Bedeutung dieser

[1] Näheres bei *Hefele*, Conciliengesch. I. 382 f.

Digitized by Google

Städte mit ihrer bürgerlichen, ohne daß letztere irgendwie maßgebender Grund für die erstere gewesen wäre. Dieselben Städte, welche bereits durch ihre Stellung im römischen Reiche eine erhöhte politische Wichtigkeit und Bedeutung besaßen, erlangten nur noch eine zweite kirchliche Auszeichnung durch ihre Stellung innerhalb der über das ganze römische Reich sich ausdehnenden Kirche. Das römische Weltreich, gleichsam der natürliche Typus für die christliche Weltkirche, bot ganz von selbst den äußern Rahmen für die sich bildende und in kleinern Kreisen sich organisirende Kirche. War nun die Gründung der einzelnen Kirchen (Bisthümer) in einer Provinz ausgegangen von der Provinzialhauptstadt, so erschien die Letztere als die eigentliche Mutterkirche, und die bürgerliche Metropole wurde zugleich die kirchliche, oder noch genauer: es bildete sich zwischen ihr und den Tochterkirchen ein ähnliches Verhältniß wie zwischen der Mutterstadt und ihren Kolonien. Eine Oberaufsicht und Leitung der Einzelkirchen durch die Metropole war davon die sich von selbst ergebende Folge. Zu diesem ursprünglichen Abhängigkeitsverhältniß kam namentlich im zweiten Jahrhundert noch ein neues Moment hinzu. Als die Masse der gnostischen Sekten durch ihre Willkür, mit welcher sie sich über den bestehenden Glauben hinweg setzten, den eigentlichen Lehrinhalt des Christenthums zweifelhaft machte, entstand das lebhafte Bedürfniß nach einer höhern, zweifellosen Auctorität, an welche man sich um Aufschluß und Entscheidung wenden konnte, und wo konnte man Beides eher zu finden hoffen, als bei den apostolischen Mutterkirchen, welche von den Aposteln selbst gegründet waren, und auf welche sie ihr eigenes Ansehen gleichsam vererbt hatten? Mit ihnen blieben sie geistig vereint, in ihnen vernahm man noch ihr lebendiges Wort; dort standen noch die Stühle, die Symbole ihres Ansehens und ihrer Leitung der Gemeinden. Wie von selbst erhielten dadurch diese Kirchen die Weihe eines höhern Vorrangs. Im Abendlande gab es nur eine Kirche apostolischen Ursprungs, mit welcher an Glanz und Ansehen keine andere sich messen konnte, das war die von den „beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus gegründete und eingerichtete römische Kirche". Sie, deren Glaube schon von dem Apostel Paulus gepriesen war, mußte daher frühzeitig als der Mittelpunkt aller übrigen Kirchen Anerkennung und Verehrung finden; sie wurde die einzige Patriarchalkirche des Abendlandes.

Anders war die Sache im Orient, wo mehrere bedeutende apostolische Kirchen neben einander bestanden. Hier kommt auch die spätere

Digitized by Google

Entwicklung dieser Kirchen zur Blüthe oder ihre größere oder geringere Verkümmerung mit in Betracht. Eine apostolische Kirche konnte von der andern überflügelt werden; andere, wie Jerusalem, konnten für längere Zeit zur Bedeutungslosigkeit herabsinken.

Diesen Zustand der Dinge hat nun unser Kanon vor Augen. Das sind die „alten Gewohnheiten, welche in Kraft bleiben", zugleich aber rechtlich näher bestimmt und umgrenzt werden sollen. Zunächst geschieht dieß mit Rücksicht auf Alexandrien, indem der dortige Bischof über alle Provinzen der politischen Diöcese Aegypten (Aegypten im engern Sinne mit Einschluß der Thebais, Libyen und Pentapolis) Gewalt haben, d. h. Oberbischof dieser Provinzen sein soll[1]. Ihm wurde dadurch eine kirchliche Oberhoheit (später Patriarchalgewalt genannt) über mehrere Kirchenprovinzen, die als solche je für sich wieder ihre eigenen Metropoliten (d. h. Oberbischöfe über eine einzelne Provinz) hatten, eingeräumt oder, mit Rücksicht auf die bereits bestehenden thatsächlichen Verhältnisse, bestätigt. Aehnlich sollen zweitens auch in Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte (πρεσβεῖα) bewahrt bleiben. Diese Verordnung enthält ein Doppeltes: a) die Uebertragung und Bestätigung der Patriarchalrechte für den Bischof von Antiochien, dessen Gewalt sich über die bürgerliche Diöcese Oriens erstreckte, welche mehrere Provinzen, später 15, mit je einem Metropoliten in sich begriff. Dieß erhellt namentlich aus can. 7, wo bestimmt wird, daß in der Provinz Palästina der Bischof von Aelia (Jerusalem) seinen Rang unmittelbar nach dem Metropoliten von Cäsarea (dem Provinzialbischof) haben soll[2]. Weiter sollen b) auch „in den andern Eparchien den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben". Unter diesen Eparchien im eminenten Sinne des Worts werden Pontus, Asia proconsularis und Thracien mit den Metropolitanstühlen von Cäsarea in Kappadocien für Pontus, Ephesus für Asia proconsularis und Heraklea (später Constantinopel) für Thracien, Kirchenprovinzen, welche später Exarchate genannt worden sind, zu verstehen sein[3]. Uebrigens wollte drittens unser Kanon nicht, daß durch die höhere Amtsgewalt der Patriarchen die im 4. und 5. Kanon genau formulirten Rechte der Metropoliten gleichsam absorbirt würden. Darum machte er den Zusatz: durch-

[1] S. Hefele, Conciliengesch. I. 373.
[2] S. die Auslegung dieses Kanons bei Hefele, Conciliengesch. I. 387—391.
[3] Die Gründe für diese Auslegung bei Hefele, Conciliengesch. I. 378.

Digitized by Google

aus klar ist aber, daß, wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet, d. h. nach der Auslegung von Maassen[1]: übrigens soll auch in jenen Provinzen, welche unter einem Patriarchen stehen, das Recht der gewöhnlichen Metropoliten dadurch gewahrt werden, daß Niemand ohne Zustimmung des betreffenden Metropoliten Bischof werden, d. h. Keiner selbst vom Patriarchen ohne Zustimmung des speciellen Metropoliten ordinirt werden darf.

So steht denn, wenn wir die Gesammtheit der Beschlüsse des Concils von Nicäa uns vergegenwärtigen, der majestätische Bau der Kirche vollendet da. In ihrer hierarchischen Gliederung, in ihrer Verfassung und Disciplin, in ihrem Glauben und Dogma bildet sie eine äußere, sichtbare, in allen ihren einzelnen Theilen festgeschlossene Einheit. Grund und Princip dieser Einheit war von Anfang an in der Kirche vorhanden gewesen, aber zu ihrer äußern Durchführung und vollkommen wirklichen Ausbildung hatte sie in den ersten drei Jahrhunderten sehr viele und sehr mächtige Hindernisse zu überwinden gehabt. Worin diese Hindernisse bestanden, wie sie Stufe für Stufe überwältigt und wie zuletzt in Nicäa das große Einheitswerk vollbracht worden sei, hat die bisherige Darstellung zu zeigen gesucht. Die Erreichung dieses Ziels ist größtentheils Frucht der von der römischen Kirche gemachten Anstrengungen, die mit ihrem universellen Geiste zuletzt über alle Sonderbestrebungen triumphirte. Sie hat sich mit ihrem Dogma und ihrer Disciplin immer mehr zur Gesammtkirche erweitert, Alles mit ihrem Geiste durchdrungen und sich zum geistigen Mittelpunkt der neuen Welt gemacht, welche in der christlichen Kirche sich aufthat. Wie ein rother Faden zieht sich durch alle Verhandlungen von Nicäa der siegreiche Einfluß der römischen Kirche hindurch.

Allein dann muß es um so mehr auffallen, daß dieser in den Thatsachen selbst liegende Einfluß der römischen Kirche auf dem Concil nicht förmlich in einem Kanon zum Ausdruck gebracht und anerkannt ist, und das Auffallende dieser Erscheinung steigert sich noch bei der Erwägung, daß zu einem solchen feierlichen Ausdruck von selbst eine passende Gelegenheit bei Feststellung des Vorrangs der einzelnen orientalischen Kirchen sich darbot, zumal ja bei diesem Anlaß die römische Kirche selbst nicht unerwähnt geblieben ist. Dieser merkwürdige Umstand rief in frü-

[1] Bei Hefele, a. a. O. S. 379.

Digitized by Google

herer Zeit die Controverse hervor, in welchem Verhältnisse der 6. Kanon von Nicäa zum Papstthum stehe, und während die Einen aus ihm Argumente *für* den Primat hernahmen, entlehnten die Andern aus ihm Argumente *gegen* denselben. Neuere Gelehrte, wie Phillips und Hefele, ließen diese Untersuchung fallen, in der Ueberzeugung, daß unser Kanon gar nicht als besonderes Zeugniß für den Primat des Papstes dienen könne; von diesem handle er überhaupt nicht, und es habe derselbe ohnehin nicht erst der Anerkennung durch das Concilium von Nicäa bedurft[1]. Damit steht aber die Auslegung im Widerspruch, welche schon so frühzeitig die alten lateinischen Uebersetzer, einzelne päpstliche Legaten und Kaiser von unserm Kanon zu Gunsten des Primats gegeben haben[2]. Dieß hat Maassen[3] wieder zu der Vermuthung bewogen, daß indirect auf eine sehr nahe liegende Weise in jenem Kanon der Primat des Papstes *vorausgesetzt* sei. Sein Gedanke ist folgender: die Väter von Nicäa confirmirten die Gerechtsame der Bischöfe von Alexandrien, Antiochien u. s. w. An und für sich hätte dazu die durch das Concil ertheilte Bestätigung vollkommen nach dem formellen Rechte genügt. Aber was diesem genügte, habe den Vätern von Nicäa *nicht* genügt. Nicht auf ihre eigene Einsicht von der Nützlichkeit der Patriarchaleinrichtung haben sie ihren Beschluß gründen, nicht bloß zur *nachträglichen* Bestätigung dem Papst vorlegen wollen. Sie fassen ihren Beschluß im Hinblick auf Rom selbst; für den Bischof von Rom selbst besteht ja schon das gleiche Verhältniß; durch sein eigenes Beispiel hat er ja schon im Voraus thatsächlich diese Einrichtung gebilligt und gutgeheißen, daß ein Theil der Gewalt, welche aus göttlichem Auftrag ihm allein zusteht (als Oberhaupt der ganzen Kirche), auf andere Bischöfe

---

[1] *Phillips*, Kirchenrecht II. 36. *Hefele*, Conciliengesch. I. 380.

[2] In der uralten lateinischen Uebersetzung der Prisca lautet der 6. Kanon von Nicäa: antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum. In andern lateinischen Uebersetzungen lautet der Anfang des Kanons: ecclesia Romana semper habuit primatum. Kaiser Valentinian III. sagt in einem Edict vom J. 445: die hl. Synode (von Nicäa) habe den Primat des apostolischen Stuhles festgestellt. Auf dem allgemeinen Concil von Chalcedon verlas der päpstliche Legat Paschasius in der 16. Sitzung den 6. Kanon von Nicäa in folgender Fassung (welche mithin die in Rom recipirte und autorisirte war): quod ecclesia Romana semper habuit primatum.

[3] In seiner Schrift: Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Gesch. der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Kanons des ersten allgem. Concils von Nicäa. Bonn 1853, S. 140 f.

Digitized by Google

übergehe. Der Bischof von Rom selbst ist Urheber der Patriarchalgewalt, er hat selbst die Norm gegeben — das ist das Motiv, auf welches die Väter von Nicäa ihren Kanon gründen. „Eine rührendere Darlegung der tiefen, von den Vätern dem sichtbaren Oberhaupt der Kirche gezollten Ehrfurcht ist nicht denkbar." „Wird es uns jetzt Wunder nehmen, daß die älteste Zeit in unserm Kanon „„ein unüberwindliches und einziges Zeugniß"" für den Primat (wie Papst Gelasius sagt) gefunden hat?"

Diese Argumentation hat gewiß manches Richtige. Der Hinblick auf Rom, die Norm, welche von der Patriarchalstellung des Papstes für die griechische Kirche hergenommen wird, spricht die Ehrfurcht vor dem Oberhaupt der Kirche, die Anerkennung seiner höhern Auctorität aus, sonst könnte sein Beispiel nicht maßgebend sein. Dennoch leidet die Argumentation Maassens an dem ihre ganze Kraft lähmenden Gebrechen, daß in ihr die gänzliche Verschiedenheit der Fälle völlig übersehen ist. Im ersten Falle, wo das Oberhaupt der Kirche und der Patriarch des Abendlandes eine und dieselbe Person ist, liegt in der Patriarchalgewalt eine Erweiterung der päpstlichen Rechte und eine größere Centralisirung der kirchlichen Gewalt in der Person des Papstes, in dem andern Falle, wo neben der päpstlichen Gewalt noch eine patriarchale errichtet wird, wie in dem nicänischen Kanon, liegt darin eine Beschränkung der Gewalt, welche im Abendlande dem Papst in seiner doppelten Eigenschaft zustand, indem er, was die griechische Kirche betrifft, hier seine über die ganze Kirche sich erstreckende Gewalt mit mehreren Patriarchen theilen soll. In diesem Sinne aber kann man sich in Nicäa unmöglich auf das Vorbild und Beispiel Roms berufen haben, um damit seine Ehrfurcht und Ergebenheit gegen den Papst zu bezeugen. Nur, wenn in Nicäa der Papst zum Patriarchen auch für die griechische Kirche erklärt worden wäre, würde Maassens Argumentation beweisend sein.

Auf dem von Maassen eingeschlagenen Wege ist es daher unmöglich, in unserm Kanon wenn auch nur ein indirectes Zeugniß für den Primat des Papstes zu finden, und es wird überhaupt unmöglich sein, wenn man sich allzu befangen und ängstlich lediglich an den Wortlaut hält. Was diesen betrifft, so haben Phillips und Hefele Recht, daß aus demselben weder für noch gegen den Primat Etwas zu erweisen sei. Anders gestaltet sich die Sache, wenn man auf die Grundsätze achtet, nach welchen die formelle Anerkennung der Patriarchalgewalt für die griechische Kirche ausgesprochen wurde. Sehr stark hebt das Concil hervor, daß

Digitized by Google

keine Neuerung gemacht, daß vielmehr das Bestehende gut geheißen wird, daß „die alten Gewohnheiten auch fortan ihre Gültigkeit haben sollen“ [1], daß die für das Morgenland zu legalisirende Einrichtung in Rom schon etwas „Herkömmliches, Altgewohntes“, ein συνηθὲς ist. Ebenso heißt es im 7. Kanon von der Jerusalem zu ertheilenden Ehrenstellung, sie beruhe auf „bestehender Gewohnheit, auf alter Ueberlieferung“. Die Vorrechte, welche in unserm Kanon Antiochien und den Kirchen in den andern Eparchien bewahrt bleiben sollen, werden als πρεσβεῖα, d. h. als Rechte bezeichnet, welche aus dem ältern Ursprung dieser Kirchen herrühren, gleichsam Erstgeburtsrechte derselben sind [2]. Das gibt hinreichend Aufschluß über den Geist des Gesetzes, über die allgemeinen Grundsätze, von denen man sich leiten ließ, über die Motive, aus welchen jenen Kirchen ihre Ausnahmestellung bestätigt wurde. Sie sind alte Kirchen, Kirchen apostolischen Ursprungs, und als solche — nach den damals allgemein geltenden Grundsätzen — von besonderm Ansehen als Trägerinnen der von den Aposteln ausgehenden Tradition, oder sind sie auch nicht gerade apostolischen Ursprungs, wie Cäsarea in Kappadocien und Heraklea in Thracien, so sind sie doch in diesen Gegenden als die ältesten, der apostolischen Zeit am nächsten stehende anerkannt, oder wenn auch dieß nicht, so haben sie doch längst ein sicheres, nicht mehr angefochtenes Ansehen sich erworben. Dieser kirchliche Gesichtspunkt, diese Rücksicht auf das größere Alterthum einer Kirche stand gewiß für die nicänischen Väter am höchsten; ihn darf man nicht außer Acht lassen und nicht einseitig auf die politische Eintheilung des römischen Reichs zurückgreifen, um durch ein mehr zufälliges Zusammentreffen von Umständen zu erklären, wie einzelnen Hauptstädten in den Provinzen ein kirchlicher Vorrang erwachsen sei. Wird aber den Kirchen wegen ihres Alters, wegen ihres apostolischen Ursprungs ihr höherer Vorrang zugesichert, dann gilt dieser Grund in erster Linie für die römische Kirche und für sie in einem solchen Grade, daß ohne weiteres aus ihm die Anerkennung des päpstlichen Primats folgt. Als die von den beiden vorzüglichsten Aposteln Petrus und Paulus gegründete Kirche hat sie unter den übrigen apostolischen Kirchen denselben Rang, welchen unter den Aposteln Petrus und Paulus haben. Wenn man daher in Nicäa einzelnen Kirchen wegen ihres apostolischen Ursprungs oder wegen ihres

[1] Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω.

[2] Strabo lib. IX. p. 492 erklärt πρεσβεῖον als τὸ ἀπὸ τοῦ χρόνου πρωτεῖον.

Digitized by Google

hohen Alterthums einen besondern kirchlichen Rang zusprach, so bekannte man sich damit zu einem allgemeinen Grundsatze, welcher vor Allem die Anerkennung des Primats zur Basis und zur Voraussetzung hat.

29. Irenäus über den Primat der römischen Kirche.

Der erste unter den Kirchenvätern, welcher auf den eben besprochenen Grundsatz den Primat der römischen Kirche gegründet hat, ist der hl. Irenäus, Bischof von Lyon. In einer Zeit, wo der Gnosticismus auch in's Abendland, selbst bis nach Gallien vorgedrungen war und auch der Kirche von Lyon große Gefahren bereitete, empfand er das lebhafteste Bedürfniß und erkannte es zugleich als dringende Pflicht, dem phantastischen Taumel, von welchem so Viele sich fortreißen ließen, durch eine nüchterne, nur auf die Wirklichkeit gerichtete Kritik dieser Sekten entgegenzuwirken und ihn wo möglich zu zügeln. Während die Gnostiker sich auf den idealistischen Flugsand einer erträumten Wirklichkeit stellten, ein Valentinus seinen pythagoreisch-platonischen Mythus von Gott und von der Welt weit höher achtete, als das feste Gebäude der historischen Thatsachen in der göttlichen Offenbarung, sein Schüler Markus gar noch etwas Aergeres, ein systematischer Betrüger und hauptsächlich auf Verführung reicher Frauen bedachter, die Gnosis als einträgliches Geschäft betreibender Gaukler war, stellte sich Irenäus entschlossen auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit, bekämpfte die Ungebundenheit der vom positiven Christenthum losgerissenen, in leeren Ausgeburten sich erschöpfenden Phantasie durch den festen, unabänderlichen Inhalt der **regula fidei** als kurzen Ausdruck der geschichtlichen Offenbarungsthatsachen, und verlangte von der Wissenschaft, daß sie, aller Willkür entsagend, innerhalb des Kreises dieser Thatsachen sich bewege und sie in ihrem innern Zusammenhange begreifen lerne. Gegen die Willkür, mit welcher sich die Gnostiker über diese Thatsachen hinaus in eine eingebildete Wirklichkeit erhoben, und gegen den erlogenen Schimmer, mit welchem sie diese als den wahren Geist des Christenthums im Vergleich zu dem verächtlichen Buchstaben ausstatteten, übte er eine unbarmherzige Kritik und verfolgte sie mit den Pfeilen vernichtender Ironie. Kurz, er stellte seinen auf der Geschichte und auf der Wirklichkeit ruhenden Realismus dem überschwänglichen, in blasirter Hohlheit und Nichtigkeit endenden Gnosticismus und seiner heidnischen Romantik entgegen, und es ist in der That eine geistige Erfrischung, mit Irenäus aus den luftigen Höhen

Digitized by Google

der Gnostiker und ihren inhaltsleeren Phantasmagorien zur Erde zurückzukehren und sich wieder auf festem Boden zu wissen.

Dieser Gnosticismus, so sehr er uns jetzt auch als ein kindisches Spiel der Phantasie erscheinen mag, war der Kirche damals im höchsten Grade gefährlich, in einer Zeit nämlich, wo die schroffsten Gegensätze, der lächerlichste Aberglaube und die zügelloseste Schwärmerei, wie der kälteste Unglaube und die als Aufklärung sich gebärdende armseligste Geistesleerheit, dicht neben einander gingen. Das Evangelium mit seinen einfachen, schlichten Thatsachen schien den durch den Glanz der griechischen Speculation verwöhnten und geblendeten Geistern etwas allzu Dürftiges, dem man mit dem Schwung der philosophischen Dichtung aufhelfen zu müssen glaubte, und um dem geschichtlichen Inhalt der Offenbarung Geschmack abzugewinnen, behandelte man ihn mit derselben dichterischen Freiheit, wie Plato den Inhalt der Mythologie. Der schrankenloseste Subjectivismus, aus welchem der Gnosticismus hervorging, erzeugte mit einer Schrecken erregenden Fruchtbarkeit die größte Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit von Meinungen und Ansichten über das Wesen des Christenthums, so daß dieses in Gefahr gerieth, in dem allgemeinen Strudel der sich mit unerhörter Schnelligkeit folgenden und drängenden Systeme unterzugehen oder wenigstens neben ihnen unterschiedslos zu verschwinden. Wer sollte zuletzt noch die ächte Perle mit ihrem bescheidenen Glanze von den schimmernden unächten zu unterscheiden vermögen? Diese Gefahr wurde dadurch noch bedeutend vergrößert, daß alle diese Sekten äußerlich zugleich als Kirchen auftraten, indem sie das Wesen der christlichen Kirche nachäfften. Man macht sich von ihnen eine ganz falsche Vorstellung, wenn man sie bloß als Erzeugniß eines wissenschaftlichen Interesses, als Unterrichtszwecke verfolgende Anstalten, als Schulen betrachtet, ohne äußern kirchlichen Zusammenhang, ohne bestimmten, der wahren Kirche abgeborgten Gemeindeverband und ohne jegliche kirchliche Verfassung. Gerade das Gegentheil war der Fall. Alle diese Sekten hatten eine kirchliche Organisation, ihre Stifter waren auch ihre Bischöfe, sie hatten ihren eigenen Klerus, ihre gottesdienstlichen Handlungen, ihre kirchlichen Zusammenkünfte, kurz, äußerlich wollten sie ähnlich erscheinen, wie die katholische Kirche. Neben der wahren, von Christus und den Aposteln gegründeten Kirche stellen sie sich als mit willkürlicher Eigenmächtigkeit von Menschen gestiftete und eingerichtete Nebenkirchen dar, welche das schlagendste Seitenstück zu den modernen Versuchen bilden, an der Stelle der verloren gegangenen wirk-

Digitized by Google

lichen Kirche nach eigenem Ermessen und Geschmack eine neue Kirche zu schaffen.

Daß dem so war, geht aus einer trefflichen und überaus merkwürdigen Schilderung der kirchlichen Zustände bei den gnostischen Sekten, welche Tertullian treu nach dem Leben und der Wirklichkeit gegeben hat, unwidersprechlich hervor. Man kann sie nicht lesen, ohne in mehr als einer Beziehung an die Bestrebungen der modernen Kirchenbaumeister und ihre Resultate auf das Lebhafteste erinnert zu werden. Ich will, sagt Tertullian am Schlusse seiner Schrift von der Verjährung (c. 41—43), nachdem er seine allgemeinen Grundsätze zur Widerlegung der Häresien in ihrem Verhältniß zur Kirche entwickelt hat, nun auch nicht unterlassen, durch eine Schilderung der kirchlichen Zustände bei den Häretikern zu zeigen, wie nichtig, wie irdisch, wie menschlich sie sind, ohne Ernst, ohne das Ansehen einer Auctorität, ohne Zucht — ganz so, wie es zu ihrem Dogma paßt. Vor Allem: Keiner weiß, wer bei ihnen Katechumen oder getaufter Gläubiger ist. Ohne Unterschied nehmen sie an den kirchlichen Versammlungen, an der Predigt, am Gebete Theil, selbst Heiden, wenn sie sich zufällig einfinden; dort wird das Heilige den Hunden, werden die Perlen (die ächten sind es freilich nicht) den Schweinen vorgeworfen. Einfalt soll bei ihnen die Vernichtung der kirchlichen Zucht und Ordnung sein, und wenn *wir* auf diese Dinge halten, nennen sie das Kupplerkniffe. In Gemeinschaft stehen sie mit Allen ohne Ausnahme, mag die Verschiedenheit der Lehre und Bestrebungen noch so groß sein, wenn sie nur zur Vernichtung der Einen Wahrheit sich mit ihnen verschwören. Alle sind voll hohlen Dünkels, Alle preisen ihre höhere Weisheit an. Sie sind schon vollkommen unterrichtet, wenn sie auch noch keinen Unterricht empfangen haben. Selbst die häretischen Weiber, wie frech sind sie! Sie unterfangen sich zu lehren, (öffentlich über die Glaubenswahrheiten) zu streiten, Exorcismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht gar zu taufen. (Sie maßen sich das Priesterthum und priesterliche Befugnisse an.) Die priesterlichen Weihungen sind bei ihnen ein Spiel des Zufalls und des Leichtsinns, ohne bleibenden Charakter. Bald weihen sie (gegen die Vorschrift des Apostels) Neulinge im Glauben, bald in weltlichen Geschäften Verstrickte, bald unsere Apostaten, um sie durch Ehrsucht zu fesseln, denn durch die Wahrheit vermögen sie es nicht. Nirgends kommt man auch leichter voran, als im Lager der Rebellen, und schon daß man nur da ist, gilt als Verdienst. Deßhalb ist heute Dieser, morgen Jener Bischof, heute ist Diakon, wer

Digitized by Google

gestern Lektor war, heute Presbyter, wer gestern noch Laie war; denn auch Laien legen sie priesterliche Verrichtungen auf.

Und vollends die Verwaltung des Predigtamts! Was soll ich davon sagen, da ihre (ganze) Thätigkeit darin aufgeht, nicht die Heiden zum Glauben hinzuführen, sondern die Unsrigen zu verführen. Darin besteht ihr einziger Ehrgeiz, die, welche stehen, niederzuwerfen, nicht die Darniederliegenden aufzurichten. Betrachten sie doch überhaupt als ihre eigentliche Aufgabe nicht die Errichtung eines eigenen Baues, sondern die Zerstörung der Wahrheit; auf den Trümmern der wahren Kirche möchten sie die ihrige aufbauen. Nimm ihnen das Gesetz Mosis, die Propheten und den Schöpfergott (das stete Thema ihrer polemischen Ergüsse gegen die katholische Kirche), und sie haben keine Anklagen mehr auszustoßen (ihre Lehre ist nur unfruchtbare negative Kritik der Kirche). So bringen sie leichter den Einsturz bestehender Gebäude fertig, als den Aufbau der auf dem Boden liegenden Ruinen. Einzig bei dieser Art von Thätigkeit spielen sie die Demüthigen, die freundlich Schmeichelnden, die Unterwürfigen. Sonst kennen sie Ehrfurcht nicht einmal bei ihren Vorgesetzten. Das ist auch der Grund, warum Spaltungen bei den Häretikern in der Regel nicht vorkommen; denn, wenn sie auch vorhanden sind, so treten sie doch nicht zu Tage. Spaltung (unbeschränkter Individualismus) ist ja eben ihre Einheit. Ich will zum Lügner werden, wenn sie nicht gar von ihren Glaubensregeln unter sich abweichen, indem ein Jeder nach Gutdünken die empfangene Lehre umbildet, gerade so, wie ihr Lehrer sein ursprüngliches Machwerk nach Gutdünken gestaltet hat. Kann doch der Fortgang einer Sache nicht ihr anfängliches Wesen und die Beschaffenheit ihres Ursprungs verläugnen. Dasselbe stand den Valentinianern frei, was Valentinus sich anmaßte, und den Marcioniten, was dem Marcion gestattet war: nach Willkür im Glauben Neuerungen zu machen; kurz, bei allen Häresien, sieht man ihnen auf den Grund, wiederholt sich die Erfahrung, daß sie in vielen Punkten von ihren Urhebern abweichen. Die meisten Häretiker haben nicht einmal Kirchen; ohne Mutter, ohne bleibende Stätte, des Glaubens und der Heimath baar, streifen sie in ihrer eigenen Verkommenheit in der Welt umher.

Auffallend ist auch der Verkehr der Häretiker mit einer Masse von Magiern, Landstreichern, Astrologen und Philosophen, solchen nämlich, die dem Vorwitz (der freien Forschung) huldigen. Suchet und ihr werdet finden — führen sie überall im Munde. (Freie Forschung ist ihre Losung.) So kann schon nach der Art ihres Umgangs die Beschaffenheit

Digitized by Google

ihres Glaubens beurtheilt werden. In der Disciplin, in den äußern Zuständen verräth sich die Lehre. Gott, sagen sie, braucht man nicht zu fürchten. (Die Gottesfurcht als Anfang der Weisheit, lehrten sie, sei ein Gebot des strengen Judengottes, der die Menschen dadurch in Abhängigkeit von sich erhalten und ihren Aufschwung zum höchsten Gott der Liebe und Güte hindern will.) Folglich herrscht bei ihnen zügellose Freiheit. Denn wo wird Gott nicht gefürchtet, außer da, wo er nicht ist? Wo Gott nicht ist, da ist auch keine Wahrheit; wo keine Wahrheit ist, da ist mit Fug und Recht auch eine Disciplin, wie die beschriebene. Dagegen wo Gott ist, da ist auch Furcht Gottes, welche der Weisheit Anfang ist. Wo Gottesfurcht ist, da ist Lebensernst und Tugend, sich selbst vergessender Eifer und pünktliche Sorgfalt, Aufnahme (in die kirchliche Gemeinschaft) nach gewissenhafter Prüfung, kirchliche Gemeinschaft nach sorgfältiger Auswahl (nicht mit jedem beliebigen Sektirer), Beförderung nach Verdienst (bei den Weihen), Unterwerfung (unter die kirchliche Auctorität) aus Drang des Gewissens, da ist das äußere Erscheinen voll frommen Sinns, der äußere Wandel voll Zucht, die Kirche geeinigt und Alles unter der Leitung und Hand Gottes.

Ein Bild grenzenloser Verkommenheit und Zerfahrenheit tritt uns in dieser Schilderung entgegen, allein so groß auch der Mangel an Ordnung und Gesetz bei den häretischen Genossenschaften war, immer leuchtet doch durch, daß sie kirchliche Verbände bilden wollen, daß sie Nebenkirchen neben der wahren Kirche sind, mit eigener Hierarchie, mit bestimmten Sacramenten, mit gemeinsamem Gottesdienst. Auch muß der himmelweite Unterschied zwischen diesen Karrikaturen der Kirche und ihrem wahren Urbilde von selbst in die Augen springen; Tertullian hat ihn in seiner Schilderung stark genug, aber gewiß nicht übertrieben hervorgehoben, und der Unbefangene fühlte sich gewiß unwillkürlich von der Zucht- und Regellosigkeit der Häretiker abgestoßen, während die Ordnung und sittliche Strenge der Kirche ihn wohlthuend anzog. Allein diese Unbefangenheit war nicht überall vorhanden; der Gnosticismus, eine in den damaligen Verhältnissen und Zuständen wurzelnde Zeitkrankheit, übte selbst auf den Katholiken einen zauberhaften Reiz, und es gehörte die ganze Stärke einer unerschütterlich gläubigen Ueberzeugung dazu, um durch ihn nicht irre zu werden. Und weiter, wenn nun im Hinblick auf diese Zustände überhaupt der Zweifel erwachte und der Gedanke sich durchbrach, ob nicht in diesem Sektengewimmel die Wahrheit selbst untergegangen sei; wenn die heidnischen Gegner höhnisch diesen

Digitized by Google

Vorwurf aussprachen, oder gebildete, sonst dem Christenthum zuneigende Heiden an diesen Dingen Anstoß nahmen, und es zu einer vollen Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums nicht bringen konnten? Dann reichte ein von der Beschaffenheit der sittlichen Zustände bei den Sekten hergenommenes Argument nicht mehr aus, welches beweisende Kraft nur für diejenigen hatte, die bereits im Glauben an die wahre Kirche fest gegründet waren. Dann mußte man sich nach einem scharfen, unzweifelhaften Kriterium umsehen, um diejenige Kirche, welche im Vollbesitz der göttlichen Offenbarung ist, von allen ihren Nebenbuhlerinnen genau unterscheiden zu können. Gab es ein solches Kriterium nicht, dann war auch kein Beweis für die Wahrheit des Christenthums zu führen.

Eine nicht minder große Gefahr, wie das gnostische Sektenwesen, bereitete der Kirche das falsche Prophetenthum. Erscheinungen dieser Art waren damals etwas Gewöhnliches; sie lagen ganz in dem Geiste jener aufgeregten Zeiten. Stets tauchen sie in den großen Uebergangsepochen der Geschichte auf, wo die bisherigen bewegenden Mächte sich ausgelebt haben, die alten Zustände untergehen und in ihrer Verwesung einer neuen Zukunft den Boden bereiten. Etwas Ahnungsvolles kommt dann über die Menschheit. Aller Blicke sind gespannt und erwartungsvoll auf die Zukunft gerichtet; jeder möchte den Schleier lüften, der sie vor seinen Augen verbirgt, und siehe da, die lebhaft entzündete Phantasie eines Feuergeistes glaubt, daß vor seinem innern Seherauge der Schleier zerreiße, die Nebel sich lichten und das Bild der Zukunft wie volle, klare Gegenwart aus ihnen empor steige. Höherer göttlicher Kräfte voll, mit dem Prophetenblick in die Zukunft begnadigt, hält er sich zugleich für ein auserwähltes Rüstzeug in der Hand der göttlichen Vorsehung, dazu bestimmt, der Reformator der Gegenwart zu sein und die Zukunft gestalten zu helfen. Der einsame Wächter auf der Warte der Zeit wird zum Reformator, zum Sektenstifter.

Niemals hat nun die Welt eine so gewaltige, Alles bis in's Innerste erschütternde Uebergangszeit erlebt, als damals, wo mit der Erscheinung Christi der Untergang der alten Welt begann und die neue christliche Welt geboren werden sollte. Auch die Heidenwelt wurde von einer prophetischen Ahnung befallen, und nicht bloß die ganze, so abenteuerlich gestaltete Dämonologie der Neuplatoniker, wo das Prophetenthum zugleich das Kleid der wissenschaftlichen Theorie trug, war die Frucht derselben, sondern auch der Volksaberglaube, der bis in die gebildetsten

Digitized by Google

Schichten der Gesellschaft emporstieg, erhielt dadurch neue Nahrung. Ganz besonders aber mußte sich der Blick des Christen in erwartungsvoller Ahnung auf die Zukunft richten; hatte er doch von dieser Zukunft Alles zu hoffen, und war doch die Gegenwart für ihn nur ein vorübergehender Schatten. Schon in der nächsten Zeit erwartete man die Wiederkunft Christi in der Herrlichkeit des Gottessohnes, und an diese Wiederkunft war der Sieg des Christenthums, der volle Eintritt des messianischen Reichs, die Vernichtung der gegenwärtigen, die Bildung einer neuen vollkommenen Welt, der Lohn der Gerechten geknüpft. Dann kam die Ruhe nach den Schrecken der Verfolgung. Ein prophetischer Geist mußte dadurch in allen Gläubigen angeregt werden; er drängte sich von selbst auf. Nun aber war derselbe in der Urkirche wirklich vorhanden gewesen; damals als die ersten Gemeinden sich bildeten, als der hl. Geist noch in seiner feurigen Fülle durch die Adern der ersten Christen sich ergoß, ehe das fließende Metall erstarrte und sich zu regelmäßiger Ordnung und gesetzlicher Bestimmtheit in den Kirchenämtern abkühlte, war das prophetische Charisma eine häufige Erscheinung, und es bildete sich überhaupt die Ueberzeugung, daß diese Gnadengabe in der Kirche niemals schwinde. Noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als der Montanismus entstand, verursachte nicht sowohl die Inspiration des Montanus und seiner Prophetinnen, als vielmehr die damit verbundene gänzliche Bewußtlosigkeit, das völlige Untergehen der menschlichen Persönlichkeit in dem inspirirenden Geiste und der lästerliche Inhalt der in diesem Zustande ausgestoßenen Reden das erste Aergerniß. Sonst nahm man an der Prophetie keinen Anstoß; konnte man ja selbst das Princip der Tradition für sie anführen, und eine ununterbrochene Prophetenreihe von dem in der Apostelgeschichte erwähnten Agabus an bis auf die jüngste Gegenwart nachweisen.

So begegnet uns bis in's dritte Jahrhundert dieses Prophetenthum überall: bei den gnostischen Sekten, wo es mehr in der Form der heidnischen Mantik auftritt; als die Grundlage eigener Sektenbildung wie bei den Montanisten und innerhalb der Kirche selbst.

Jedes Prophetenthum trägt nun seinem Ursprunge und seinem Charakter gemäß eine sittlich reformirende Tendenz in sich. Die Propheten sind gleichsam die Geburtshelfer der in Wehen liegenden Zeit. Von der Richtung aber, welche der reformirende Eifer des Propheten einschlägt, hängt es ab, ob er seine Stelle innerhalb der Kirche findet und diese ihn als einen begeisterten Vorkämpfer ihrer eigenen Bestrebungen froh

Digitized by Google

begrüßt, oder ob er weit über die von der Kirche gesteckten Grenzen hinausschießt und in inhaltsleeren Träumereien, in den luftigen Wolkengebilden einer wilden Phantastik sich selbst verliert. Ein Beispiel der ersten Art aus dem zweiten Jahrhundert ist der römische Hermas[1], ein Beispiel der zweiten Art sind die Montanisten.

Dieser prophetische Geist war in den ersten Jahrhunderten immer rege; aber es gab Zeiten, wo seine natürliche Schwungkraft noch durch besondere Umstände verstärkt wurde. Dieß geschah, wenn unter den Vorboten von großen Unfällen die theils wegen ihrer Schrecken gefürchtete, theils wegen der darauf folgenden seligen Vollendung gehoffte letzte Katastrophe näher und näher zu rücken schien. Solche Unglücksfälle waren zunächst das Signal von bevorstehenden Verfolgungen, die Verfolgung selbst galt als der Vorbote der nahenden Vollendung.

Wie in solchen Zeiten unwillkürlich der prophetische Geist erwachte, sehen wir außer bei Hermas und den Montanisten besonders deutlich an einem Falle, den Firmilian von Cäsarea in seinem Briefe an Cyprian erzählt[2]. Nach dem Tode des Alexander Severus († 235) gaben große Unglücksfälle, vorzüglich Erdbeben, durch welche ganze Städte zerstört wurden, indem sie theilweise in den sich öffnenden Schlund versanken, zu einer heftigen und blutigen, aber local beschränkten Verfolgung, namentlich durch den grausamen römischen Statthalter Serenianus in Kappadocien Veranlassung. Unter den Schrecken dieser Naturerscheinungen und Verfolgung, erzählt Firmilian weiter, tauchte plötzlich ein Weib auf, welches von Ekstasen befallen, sich für eine Prophetin ausgab und that, als wäre sie des hl. Geistes voll. Sie sonderte sich nachher von der Kirche ab, trat als die Gründerin einer neuen Sekte mit einem eigenen Kirchenwesen auf (sie selbst feierte eine Art eucharistischen Opfers und nahm auch die Taufhandlung vor) und war darum in den Augen Firmilians eine von Dämonen besessene Prophetin. Aber an ihrer wirklichen Prophetengabe zweifelte er nicht und bemerkt, ein so mächtiger Dämon habe in ihr gewirkt, daß sie die Gemeinde lange Zeit beunruhigte und täuschte, namentlich durch ihr Vorgeben, daß sie Erdbeben hervorzubringen vermöge. Der Dämon, meint Firmilian, habe ihr die Kenntniß eines künftigen Erdbebens verliehen, und sie habe dann vor-

[1] Vergl. unsere Abhandl. über den Hirten des Hermas in der Tüb. Q.-Schrift Jahrg. 1860.

[2] Ep. 75 inter Cyprianicas.

Digitized by Google

spiegeln können, daß sie selbst die Ursache desselben sei. Dieß ist ein einzelnes Bild aus dem Prophetenthum der ersten Jahrhunderte; gewiß stand es nicht vereinzelt da.

Lag in dem kirchlichen Prophetenthum eine Quelle sittlicher Erfrischung und geistigen Aufschwungs für die Gemeinden, so war dagegen das falsche Prophetenthum die fruchtbare Mutter von kirchlicher Zerrüttung und Sektenbildung. Mit ihm verband sich so leicht der geistige Hochmuth; man war stolz auf solche wunderbare Erscheinungen in dem Kreise der Gemeinde; man glaubte sich höher von Gott begnadigt und ausgezeichnet; man wähnte sich auf einen reinern und erhabenern Standpunkt sittlicher Größe versetzt; stolz blickte man auf die tief unten stehenden kirchlich gesinnten Gläubigen, auf ihre Unvollkommenheit und Armseligkeit herab. Man war ein auserwähltes Häuflein, eine selige Insel in einem Ocean von Sünde, welcher die Welt und die Kirche überfluthete. Und wie oft endete nicht im Fleische, was im Geiste begonnen war! Wie bald folgte nicht oft auf den anfänglichen Aufschwung und Sittenernst die tiefste Entartung! Wie oft verwandelte sich nicht, was ein läuterndes Feuer des hl. Geistes schien, in die wilde Gluth fleischlicher Leidenschaften! Stets war vor Allem die kirchliche Auctorität des Bischofs im höchsten Grade gefährdet. Wer vom Geiste sich hingerissen wähnte, hörte nur so lange noch auf die Stimme des Bischofs, als dieser nicht widersprach. Mußte er widersprechen, dann wurde ihm die Freundschaft aufgekündigt, dann wurde der Prophet zum Sektenstifter und die Fluth der Aufregung riß immer Viele mit ihm in die Trennung von der Kirche hinein. Das Wort des Bischofs wurde als Menschenwort verachtet; in dem Worte des Propheten meinte man der Stimme Gottes selbst zu folgen.

Frühzeitig sah man daher kirchlicherseits sich in die Nothwendigkeit versetzt, Kennzeichen des ächten und des falschen Prophetenthums aufzusuchen, um die Gläubigen zu warnen. Schon Hermas stellte (mand. XI.) dem Bilde des falschen Winkelpropheten das Bild des ächten, in der Versammlung der Gemeinde und unter ihrem Gebete weissagenden Propheten gegenüber; vielleicht ist sein eigenes Prophetenthum und seine streng kirchlich und sittlich gehaltene Schrift dem falschen gnostischen Prophetenthum mit seiner Unsittlichkeit und seinen gleißenden Verführungskünsten entgegengesetzt. Als die Montanisten in Kleinasien ihr Unwesen trieben, hielt ihnen Apollonius einen Spiegel vor, in welchem sie ihr falsches Prophetenthum erkennen sollten, und der Apologet Miltiades be-

Digitized by Google

wies in einer eigenen Schrift den Satz, daß ein wahrer Prophet nicht im Zustande bewußtloser Ekstase reden dürfe. Auch Irenäus hat sich vielfach mit den Kriterien des ächten (kirchlichen) und falschen Prophetenthums beschäftigt, und auch in dieser Frage die Auctorität eines von ihm hochverehrten ungenannten Mannes angeführt [1]. Meistens wird der irdische oder göttliche Sinn des Propheten, der unsittliche oder sittliche Charakter seines Lebens und der Widerspruch gegen die Lehre der Kirche oder die Uebereinstimmung mit derselben als den Ausschlag gebend hervorgehoben.

Bei diesem Wogen und Treiben der Geister sowohl im Gnosticismus als im falschen Prophetenthum bedurfte es, sollte nicht Alles aus den Fugen weichen und sich auflösen, einer unwandelbaren, leicht erkennbaren Auctorität, damit die Gemeinden nicht von jedem Winde der Lehre hin- und hergetrieben wurden und nicht jedem Geiste Glauben schenkten. Diese Auctorität allein konnte einen festen Haltpunkt bilden, der die Schwankenden vor dem Abfall bewahrte, und an dem die Verirrten sich wieder zurecht finden mochten. Die Feststellung einer solchen Auctorität war in jenen Zeiten der Gährung und Verwirrung eine unbedingte Nothwendigkeit, sollte nicht das Christenthum selbst in dem Sektenchaos untergehen.

So lange es Männer gab, welche mit den Aposteln selbst verkehrt hatten, von ihnen unterrichtet und zum bischöflichen Amte befördert waren, ruhte ohne Zweifel in ihnen eine höhere Auctorität, der man sich leicht unterwarf. An sie wandte man sich mit seinen Fragen und Zweifeln; sie gaben Aufschluß und Entscheidung, und diese wurde hingenommen als von Männern herrührend, die alles Vertrauen verdienten, die wissen mußten, was apostolische Lehre war und was nicht. Für ihr hohes Ansehen zeugt schon der eine Umstand, daß ihre Schriften lange Zeit neben den apostolischen Schriften in der Kirche vorgelesen wurden; erst im 4. Jahrhundert wurde eine genauere Sonderung zwischen beiden Arten von Schriften vorgenommen. Eine solche Auctorität war z. B. der hl. Ignatius von Antiochien; das Zusammenströmen von Vertretern der kleinasiatischen Gemeinden, als er gefesselt nach Rom geführt wurde, liefert dafür den Beweis. Je mehr der Kreis dieser Apostelschüler durch den Tod zusammenschmolz, desto größeres Ansehen ging auf die Ueber-

[1] Adv. haer. I. 13, 3. 4. IV. 33, 6. Fragm. XXV. u. XXVI. ed. Stieren p. 840.

Digitized by Google

lebenden über. Dieß zeigt sich besonders bei dem hl. Polykarp, dem Schüler des hl. Johannes und von ihm zum Bischof von Smyrna eingesetzt, der aber auch noch Andere gekannt hatte, die den Herrn gesehen hatten. Als hochbejahrter Greis war er der Einzige oder fast der Einzige, welcher zuletzt noch von den Apostelschülern am Leben war, und er hatte von Allen ihr Ansehen gleichsam geerbt. „Er war der Erste und Höchste in ganz (Klein-) Asien", sagt Hieronymus von ihm und begründet diesen Vorrang auf sein Verhältniß zu den Aposteln und Augenzeugen des Herrn[1]. Welch' einen unauslöschlichen Eindruck solche Persönlichkeiten auf empfängliche Gemüther machten, davon ist der rührende, die tiefste Pietät athmende Brief seines Schülers Irenäus an seinen Jugendgenossen Florinus, der mit ihm zu den Füßen des allverehrten apostolischen Mannes gesessen hatte, später aber in Rom ein Opfer der Verführungskunst der Gnostiker wurde, ein unvergleichliches Denkmal[2]. Sichtlich bemüht sich Irenäus, in dem Abgefallenen die freundlichen Erinnerungen der Jugendzeit wieder zu erwecken, jener Zeit, wo sie noch den „seligen und apostolischen Presbyter" zu ihrem gemeinschaftlichen Lehrer hatten. Die Erinnerungen aus jener Zeit, sagt er, seien mit seiner Seele verwachsen und noch jetzt so lebendig und frisch in ihm, daß er sich aller Einzelheiten in Bezug auf den hl. Polykarp, auf sein ganzes Wesen und Sein, selbst auf seine äußere Gestalt entsinne. Er hebt hervor, wie Polykarp von den Aposteln gesprochen, wie er ihre Reden mitgetheilt, besonders was er von ihnen über den Herrn gehört habe. All' dieses hatte er mit unvertilgbaren Zügen sich eingeprägt, aber er hatte es nicht aufgeschrieben auf Papier, sondern in seinem Herzen, und aus der Fülle dieses Herzens und dieser Erinnerungen redet er zu seinem frühern Freunde. Doch Polykarp ist nur Einer, wenn auch der Hervorragendste aus der auserlesenen Zahl „der Presbyter vor uns, welche mit den Aposteln umgegangen sind"; Irenäus kennt deren noch mehrere, und wie er später wegen seiner vorzüglichen Lehrgabe und seiner hohen kirchlichen Auctorität von seinem Schüler Hippolytus mit dem Ehrennamen „Presbyter" im Sinne von Kirchenlehrer ausgezeichnet wurde, so hatte er selbst schon jenen Ehrennamen auf die Apostelschüler

[1] Hieron. de vir. illust. c. 17: totius Asiae princeps fuit, quippe qui nonnullos Apostolorum et eorum, qui viderant dominum, magistros habuerit et viderit.

[2] Euseb. h. e. V. 20.

Digitized by Google

angewendet[1]. Wie oft beruft er sich auf sie! Wie oft führt er an entscheidender Stelle ihr Zeugniß an! Mit welcher kindlichen Pietät ordnet er sich ihnen unter! Wie sehr wich doch hierin sein Schüler Hippolytus mit seinen Schmähungen gegen den Papst Zephyrinus von ihm ab![2]

Wie hoch das Ansehen der Apostelschüler gestanden, davon gibt auch der bekannte Papias, Bischof von Hierapolis, am Ausgange des apostolischen Zeitalters Kunde, ein Schriftsteller von hohem Rang, wie schon aus der Art und Weise seiner Erwähnung bei Irenäus hervorgeht, nicht ein schwacher, beschränkter Kopf, wie man gewöhnlich, den Eusebius mißverstehend, annimmt[3]. Sein Grundsatz war, wie er selbst in einer von Eusebius (h. e. III. 39) aufbewahrten Stelle sagt, sich nicht zu erfreuen an den Schwätzern, wie der große Haufe, sondern an den Lehrern der Wahrheit, nicht an denen, welche von nicht christlichen Geboten, sondern von solchen Geboten Kunde geben, die von dem Herrn dem Glauben überliefert sind und von der Quelle der Wahrheit selbst herkommen. „Wenn einer von den Begleitern der Presbyter kam, dann fragte ich nach den Reden der Presbyter, was Andreas, was Petrus sagte, oder Philippus oder Thomas oder Jakobus oder Johannes oder

---

[1] Ueber die Bedeutung des Wortes „Presbyter" in diesem Zusammenhange als doctor ecclesiae s. Döllinger, Hippol. u. Kallistus S. 338 f.

[2] Iren. adv. haer. V. 19, 2: qui ergo relinquunt praeconium ecclesiae, imperitiam sanctorum presbyterorum arguunt, non contemplantes, quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista. Vergl. dagegen die Charakteristik des Zephyrinus bei Hippolytus Philos. IX. p. 284: *τὸν Ζεφυρῖνον, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων (ὃν πείθων δύγμασι καὶ ἀπαιτίσεσιν ἀπειρημέναις ἦγεν* [sc. *Κάλλιστος*] *εἰς ὃ ἐβούλετο ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον) ἔπειθεν ἀεὶ στάσεις ἐμβαλεῖν ἀναμέσον τῶν ἀδελφῶν* etc.

[3] Euseb. h. e. III. 36, 39. Eusebius spendet ihm an der ersten Stelle das Lob eines wissenschaftlichen, in der hl. Schrift wohl unterrichteten Mannes. Hiemit würde die zweite Stelle in einem formellen Widerspruch stehen, wenn das *πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν* den Sinn hätte, welchen man gewöhnlich hineinlegt. Wie aber aus dem Zusammenhange erhellt, bezieht sich dieser Tadel nicht auf die geistige Befähigung des Papias überhaupt, sondern auf seine buchstäbliche Auslegung der Apokalypse und der eschatologischen Schilderungen des A. T., namentlich auf seine phantastische Darstellung des 1000jährigen Reiches, von welcher uns Irenäus (V. 33, 4) eine Probe hinterlassen hat. Eusebius will sagen: ihm fehle die geistige Auffassung (*νοῦς*) der hl. Schrift, der Sinn für die allegorische Erklärung derselben. War dieß ein Mangel, so theilte er ihn, was das 1000jährige Reich betrifft, mit Irenäus, was die Erklärung der hl. Schrift überhaupt angeht, mit den bedeutendsten kleinasiatischen Schriftstellern. Zu unserer Freude hat auch Aberle dem Papias Gerechtigkeit widerfahren lassen. S. Tüb. Q.-Schrift J. 1864 S. 19 f.

Digitized by Google

Matthäus oder ein Anderer von den Schülern des Herrn, was Aristion oder der Presbyter Johannes, der Schüler des Herrn, sagen."

Doch die Generation der Apostelschüler starb, wie die Apostel selbst, dahin, und schon Irenäus blickte ihnen mit unverkennbarer Wehmuth nach. Wer sollte nun an ihre Stelle treten, in einer noch bewegtern Zeit, wo die Kirche mehr als je eines festen Haltes, die Gläubigen einer sichern, untrüglichen Auctorität bedurften?

Man könnte sagen, mit den Aposteln und Apostelschülern sei nicht die Wahrheit selbst ausgestorben; sie sei von ihnen in ihren Schriften niedergelegt und diese zusammen mit den Büchern des A. T. hätten jene Männer ersetzen können, deren Auctorität auf sie übergegangen sei. Allein damals so wenig wie heute vermochte die hl. Schrift als Grundstein das Gebäude der Kirche und der kirchlichen Lehre zu tragen -oder in streitigen Fällen eine allgemein anerkannte Entscheidung zu vermitteln. Eine solche Ansicht von der hl. Schrift ist stets ein bloßer Nothbehelf gewesen für Solche, welche die Auctorität der Kirche verwarfen, und selbst da, wo sie mit der größten Entschiedenheit aufgestellt worden, wie im ältern Protestantismus, ist sie unwillkürlich von dem innern Gefühl der Unzulänglichkeit begleitet, was sich bei jenem darin am evidentesten kundgibt, daß die hl. Schrift nicht wie ein Buch, sondern wie ein persönliches Wesen, wie der persönlich vor uns stehende, zu uns redende, uns belehrende und erleuchtende hl. Geist behandelt wird. Von einer solchen den Buchstaben vergötternden Theorie war man in den Zeiten, von welcher hier die Rede ist, weit entfernt, und für einen Unbefangenen konnte es nicht schwer halten, sich zu überzeugen, daß die hl. Schrift nicht die persönliche Auctorität und das persönliche Lehramt ersetzen könne. Man war nicht allgemein einig über den Kanon, der selbst in der Kirche noch nicht fixirt war, nicht einig über das Verhältniß des A. und des N. T.; im N. T. wurde das eine Evangelium vor dem andern, wurden die Briefe des einen Apostels vor denen der andern bevorzugt, und wäre auch halbwegs ein Einverständniß über den Kanon vorhanden gewesen, so stritt man wieder über die Integrität des hl. Textes. Wie viele Sekten haben z. B. nicht am A. T. wahre und unwahre Bestandtheile unterschieden, oder im N. T. das Geschlechtsregister und die Erzählung von der Geburt und Jugendgeschichte Jesu verworfen! Dazu kommt noch die ungeheure Zahl von apokryphen Schriften, die gerade bei den Sekten das vorzüglichste Ansehen hatten. Aber gesetzt auch, man hätte sich über den Kanon und Text der hl. Schrift ge-

Digitized by Google

einigt, ein volles Einverständniß in der Lehre wäre doch unmöglich gewesen. Jede Sekte und in jeder Sekte wieder jeder selbständige Kopf huldigte einer durchaus subjectiven Schriftauslegung; man nahm seinen Standpunkt nicht einmal im N. T. selbst, sondern außerhalb desselben, sei es im Judenthum, sei es im Heidenthum, hier namentlich in den so verschieden gestalteten Systemen der Philosophie. Die hl. Schrift war oft nichts anderes, als die trügerische Hülle, in welche man Gedanken und Lehrsätze kleidete, die mit der Offenbarung gar nichts gemein haben. Man sah bei der Erklärung nicht auf Inhalt und Zusammenhang, sondern raffte willkürlich einzelne Ausdrücke auf und brachte sie in eine noch willkürlichere Verbindung, oder, wie Irenäus mit treffendem Witze spottet, aus solchen Sandkörnern versuchte man Stricke zu flechten[1]. Davon überzeugte man sich also bald, daß auf Grund der hl. Schrift allein eine Widerlegung der Häretiker unmöglich war, ja daß gerade darin das Princip der häretischen Willkür bestehe, nur den Buchstaben der hl. Schrift gelten zu lassen. Für die Erklärung der hl. Schrift bedurfte es einer Regel und Richtschnur, und wie nun die Häretiker eine solche in ihren philosophischen Theorien voraussetzten, so fanden ihre Gegner eine solche in dem durch die Kirche dogmatisch festgestellten, überall in ihr angenommenen und einstimmig festgehaltenen Glaubensbekenntniß, in der regula fidei. In ihr hatte die Kirche selbst thatsächlich ausgesprochen, was Inhalt der Offenbarung und der hl. Schrift sei, und dieser Ausspruch war von Allen, die zur Kirche gehörten, als authentisch anerkannt worden. Diese Einheit und Allgemeinheit der Ueberzeugung ist dem sophistischen Princip des sektirerischen Individualismus gegenüber das Kennzeichen, das Kriterium der Wahrheit. „Wiewohl in der ganzen Welt zerstreut, ist die Kirche in der Allgemeinheit dieses Glaubens eine Einheit, gleichsam als wenn sie ein einziges Haus bewohnte, Eine Seele, Ein Herz und Einen Mund besäße, gleichsam eine einzige große Persönlichkeit mit einem einzigen Bewußtsein bildete. Die Sprachen in der Welt mögen verschieden sein, aber der in ihnen ausgedrückte überlieferte Glaube ist einer und derselbe in allen Ländern der Welt. Wie die Sonne, die Creatur Gottes, in der ganzen Welt die nämliche ist, so leuchtet auch die Predigt der Wahrheit überall und erleuchtet alle Menschen, welche zur Erkenntniß der Wahrheit kommen wollen“[2].

[1] Iren. adv. haer. I. 8, 1: καὶ τὸ δὴ λέγομενον, ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν ἐπιτηδεύοντες. [2] Iren. adv. haer. I. 10, 2.

Digitized by Google

Die Einheit der in der Kirche überall bestehenden Lehre weist nun schon an sich auf einen einheitlichen Ursprung und auf eine unveränderte Aufbewahrung der ursprünglichen Offenbarung zurück. Man braucht darum nur den Gang zu verfolgen, welchen die Offenbarung von Christus bis auf die Gegenwart in der Kirche innegehalten hat, um die Gewißheit zu erlangen, daß die bestehende Lehre und die ursprüngliche Offenbarung einen und denselben Inhalt haben, daß die Kirche nichts lehre, was nicht Christus geoffenbart hat. Von Christus haben die Apostel das Evangelium empfangen; sie haben es, als sie durch den hl. Geist das volle Verständniß desselben erhalten hatten, gepredigt und ihre Predigt, theils schriftlich aufgezeichnet, theils mündlich überliefert, ist die Quelle der kirchlichen Lehre. Denn der Kirche haben die Apostel ihre Predigt zur Aufbewahrung übergeben. In der Kirche aber setzt sich diese Ueberlieferung ununterbrochen fort, ein Bischof überliefert die geoffenbarte Wahrheit dem andern, seinem Nachfolger, und so fort für alle folgenden Zeiten. So läßt sich der Stammbaum der kirchlichen Lehre von seinem Ursprunge bis zur Gegenwart zweifellos nachweisen. Die Kirche bewahrt sowohl die ächten Schriften der Apostel als ihre mündliche Predigt[1].

Wem es daher um die Wahrheit zu thun ist, der kann dieselbe in jeder Kirche finden, in welcher die Succession der Bischöfe (von den Aposteln an) bis auf den heutigen Tag ununterbrochen und nachweisbar fortdauert. Denn den Bischöfen haben die Apostel ihr eigenes Lehramt übergeben; sie sind die Nachfolger der Apostel, und diese haben gewiß die Tüchtigsten und Tadellosesten zu diesem Amte ausgewählt. Darum kann es nicht neben der (allgemeinen, im Glaubensbekenntniß enthaltenen) Kirchenlehre noch eine Geheimlehre geben; denn wenn die Apostel noch verborgene Geheimnisse gekannt hätten, die sie besonders und im Geheimen nur den Vollkommenen mitgetheilt hätten, so würden sie dieselben vor Allem denjenigen überliefert haben, welchen sie auch die Kirchen anvertrauten[2].

Es ist also nur eine Offenbarung, eine Predigt der Apostel und eine Lehre der Kirche und in ihnen überall der nämliche Inhalt. Die Art und Weise, wie die Offenbarung zur apostolischen Predigt und wie die apostolische Predigt zur kirchlichen Lehre geworden ist und hier für

[1] Iren. adv. haer. III. 1 u. 2.
[2] Iren. adv. haer. III. 3, 1.

Digitized by Google

alle Zeiten aufbewahrt wird, liefert für die wandellose Einheit des Inhalts in diesen wechselnden äußern Formen den schlagendsten Beweis.

Der Kern dieser Argumentation besteht in dem Satze: daß die Bischöfe mit derselben Lehrauctorität an die Stelle der Apostel und Apostelschüler getreten sind, und daß wir in ihrem Worte das Wort und den Ausspruch der Apostel selbst vernehmen. Eine solche Auctorität besitzt nun im Grunde jeder Bischof, welcher in Einheit mit der gesammten Kirche und mit den übrigen Bischöfen sich befindet; doch läßt sich hier offenbar noch ein schärferer Unterschied machen, zwischen jenen Kirchen nämlich, deren erster Bischof von den Aposteln selbst eingesetzt ist, und den übrigen Kirchen, deren Bischöfe erst in späterer Zeit und nicht von den Aposteln eingesetzt worden sind. Je directer wir in den Kirchen der ersten Art ihren ununterbrochenen Zusammenhang mit den Aposteln nachweisen können, desto größer ist auch die dadurch bedingte Auctorität ihres Bischofs. Sie ist hier eine ursprünglich gegebene, auf der Auctorität der Apostel selbst ruhende, während sie in dem andern Falle eine secundäre und abgeleitete ist. Die Kirchen der letztern Art sind auch apostolisch, doch nur insofern sie von einer apostolischen Kirche abstammen und mit derselben in Verbindung bleiben. Die ursprünglichen apostolischen Kirchen sind κατ' ἐξοχήν die Trägerinnen der Tradition und die Quelle für die Erkenntniß der Offenbarung, ihre Bischöfe die höchste Auctorität in allen Fragen des Glaubens.

Aus der Gesammtheit der Kirchen ist so ein engerer Kreis von Kirchen ausgeschieden und ihren Bischöfen ein besonderes Ansehen beigelegt. Aber auch hier kann man fragen, ob ihr Ansehen durchaus gleich und ob es einerlei sei, an welchen von diesen Bischöfen man sich um Aufschluß über den Inhalt der Offenbarung wende, oder ob auch hier noch ein weiterer Unterschied zu machen, ob nicht einer oder der andere unter den Bischöfen apostolischer Kirchen vor den übrigen hervorrage und einen Vorzug vor ihnen behaupte? Aus der Analogie dieser Frage mit der frühern nach dem Ansehen der einzelnen Kirchen überhaupt ergibt sich die Antwort von selbst. Unter allen bestehenden Kirchen zusammengenommen haben diejenigen ein höheres Ansehen, welche von den Aposteln gegründet sind; unter allen von den Aposteln gegründeten Kirchen ist diejenige die erste und angesehenste, welche von den Ersten und Angesehensten unter den Aposteln gegründet und mit dem Besitze der Wahrheit ausgestattet ist.

Digitized by Google

Ist das Ansehen der Apostel übergegangen auf die von ihnen gegründeten Kirchen, so ist auch das Ansehen dessen, der im Apostelcollegium der Erste und dessen Haupt und Spitze ist, auf die von ihm gegründete und eingerichtete Kirche übertragen und mit ihr untrennbar verwachsen. Gibt es nun einen solchen Apostel und eine solche Kirche? Allerdings. Jener Apostel ist Petrus, der Fels, auf den der Herr seine Kirche bauen wollte, und der nach Ausgießung des hl. Geistes den Bau der Kirche wirklich in die Hand nahm, und die von ihm gegründete und eingerichtete Kirche, mit welcher er Zeitlebens in einem innigen Verband blieb und deren erster Bischof er gleichsam war, ist die römische.

Auf diese Gedankenreihe hat Irenäus zuerst den Primat der römischen Kirche gegründet, und diese Begründung ist klassisch und maßgebend für alle folgenden Zeiten geworden, so daß es für unsern Zweck genügt, sie allein näher in Betracht zu ziehen. In jeder Kirche, sagt er, kann man den wahren, von den Aposteln überlieferten Glauben finden, denn an jeder Kirche läßt sich entweder ihr Ursprung aus einer apostolischen Kirche oder ihr directer Ursprung von den Aposteln nachweisen. Doch würde eine Rundfrage bei allen Kirchen ein zu weitläufiges Verfahren zur Widerlegung der Häresien sein. Es läßt sich abkürzen. Es genügt nämlich, daß man den Glauben einer Kirche darlegt, und zwar derjenigen, welche die bedeutendste (maxima), die älteste (antiquissima), die Allen bekannte (omnibus cognita) und von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus gegründet und eingerichtet ist (a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata et constituta). Diese römische Kirche ist also die apostolische Kirche im höchsten Sinne des Worts, und wenn man ihren Glauben kennt, kennt man den Glauben der Kirche insgesammt. Wie so? Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Der Sinn dieser berühmten Stelle ist nach den bisher entwickelten Grundsätzen des hl. Irenäus folgender: denn mit dieser Kirche (der römischen) muß wegen ihres bedeutendern apostolischen Ursprungs naturnothwendig jede andere Kirche, d. h. die Gläubigen der ganzen Welt in ihrer Tradition übereinstimmen, wenn nur in ihr von diesen Gläubigen, wie sie in der ganzen Welt zerstreut sind, die von den Aposteln stammende Tradition bewahrt worden ist.

1. Mit der römischen Kirche muß jede andere Kirche in ihrer Tra-

Digitized by Google

dition und in ihrem Glauben übereinstimmen (convenire). Der Versuch Grabe's, das Wort convenire in einem andern Sinne, nämlich von Deputationen zu verstehen, welche aus allen Kirchen nach Rom als der Hauptstadt des Reichs abgeordnet wurden, um für die Christen die Gnade und den Schutz des Kaisers zu erflehen, ist bereits von Massuet[1] mit den schlagendsten Gründen widerlegt und auch von allen protestantischen Auslegern dieser Stelle, wohl mit einziger Ausnahme Neanders, als unhaltbar aufgegeben worden. Massuet hat gegen diese Deutung eingewendet: a) die vorausgesetzte Thatsache, die Sendung zahlreicher christlicher Deputationen nach Rom zum Kaiser, ist geschichtlich gar nicht zu erweisen; auch nicht ein Fall läßt sich aus der Zeit vor Irenäus dafür anführen. b) Dem Texte des Irenäus wird offenbar Gewalt angethan, wenn man ihn sagen lasse, daß die Gläubigen aus der ganzen Welt nach der Stadt Rom und zum Kaiser geströmt seien; es sei in ihm nur von der Kirche in Rom die Rede; die römische Kirche aber und die Stadt Rom seien himmelweit verschiedene Dinge. Grabe stützt seine Erklärung auf das Wort principalitas, das sich auf Rom als Hauptstadt des Reichs beziehen soll. Was aber auch der Sinn dieses Wortes sein möge, so viel ist klar, daß es eine Eigenschaft bezeichne, welche der römischen Kirche zukommt. Endlich paßt c) die Deutung Grabe's auf keine Weise in den Gedankengang. Irenäus will zeigen, daß wir in dem Glauben und der Tradition der römischen Kirche den Glauben und die Tradition der ganzen Kirche haben. Wie müßte nun nach Grabe der Beweis dafür lauten? Offenbar muß er den Irenäus sagen lassen: die behauptete Uebereinstimmung findet statt, weil jede Kirche an den Kaiser Deputationen um Schutz und Duldung senden muß. Das Ansehen, welches Irenäus der römischen Kirche ohne Zweifel zuschreibt, würde alsdann auf dem zufälligen Umstande beruhen, daß Rom zugleich der Sitz des Kaisers ist. Wäre dieß der Gedanke des Irenäus, so müßte er alle Grundsätze, nach welchen er das Ansehen einer Kirche beurtheilt, rein vergessen haben; er hätte einen neuen Grundsatz aufgestellt, von dem er auch nicht im Entferntesten bewiesen hätte, wie aus ihm der eminent apostolische Charakter der römischen Kirche gefolgert werden könnte. Welch' eine Logik wäre es, wollte man schließen: Rom ist die Hauptstadt des Reichs und

[1] Massuet, dissert. III. de Irenaei doctrina n. 33 sqq. opp. ed. Stieren II. 271 sqq.

Digitized by Google

der Sitz des Kaisers; nach Rom kommen aus allen Kirchen Deputationen zum Kaiser; also ist Rom die vorzüglichste apostolische Kirche und ihre Tradition die Tradition der Kirche überhaupt! Der Zusammenhang ist vielmehr dieser: Irenäus will zeigen, daß es zur Widerlegung der Häretiker genüge, eine einzige Kirche Zeugniß von der apostolischen Lehre ablegen zu lassen. Zu diesem Zwecke muß er die apostolischen Kirchen unter einander vergleichen, um eine ausfindig zu machen, welche ein alle andern weit überragendes Ansehen hat und als die Repräsentantin aller übrigen gelten kann. Diese eine Kirche ist ihm die römische; mit ihr stimmen alle andern Kirchen überein.

2. Jede Kirche muß mit der römischen übereinstimmen. Den Ausdruck „jede Kirche" erklärt Irenäus durch den Zusatz: d. h. die Gläubigen ringsum, in der ganzen Welt. Er will also sagen: die Gesammtheit der Kirchen muß mit der römischen übereinstimmen; diese ist ihr Mittelpunkt, sie sind der den Mittelpunkt umgebende Kreis. Aus der Masse der Einzelkirchen ragt die römische als die Hauptkirche hervor. Schon hierin ist ein organischer Zusammenhang zwischen Rom als der ersten Kirche der Christenheit und den übrigen Kirchen wenigstens angedeutet und vorausgesetzt.

3. Zu den Worten: „jede Kirche" macht Irenäus noch einen zweiten erklärenden Zusatz. Er will nicht sagen: jede Kirche schlechthin muß mit der römischen übereinstimmen, sondern diejenige wenigstens, in welcher von den Gläubigen die apostolische Tradition bewahrt worden ist. Er nimmt also an, daß es möglicherweise auch eine Kirche geben könne, wo die Tradition nicht bewahrt worden ist; zwischen ihr und der römischen könnte eben auch die vorausgesetzte naturnothwendige Uebereinstimmung im Glauben und in der Tradition nicht stattfinden. Auf diesen grammatischen Zusammenhang hat zuerst H. Thiersch in seiner griechischen Rückübersetzung dieser Stelle nach dem Vorgange von Gieseler aufmerksam gemacht[1]. Die katholischen Erklärer dagegen haben, namentlich seit Feuardent, das Relativum stets auf die römische Kirche (ad hanc enim ecclesiam) bezogen. Allerdings, lautete die Stelle so: in welcher stets die apostolische Tradition bewahrt worden ist, so wäre diese Auffassung nicht nur logisch zulässig, sondern es würde darin auch ein sehr starker Ausdruck der Ueberzeugung liegen, daß Rom vorzugsweise Trägerin der apostolischen Tradition sei. Allein was soll dann

[1] S. die Ausgabe von Stieren I. p. 430, Anmerk. c.

Digitized by Google

der mitten eingeschobene Zusatz bedeuten: ab his qui sunt undique fideles? Nach dem unmittelbar Vorhergehenden sind die undique fideles die Gläubigen außerhalb Roms in den Einzelkirchen, und mithin müßte der Sinn sein: in der römischen Kirche sei durch irgend eine von den Einzelkirchen ausgehende Einwirkung die Reinheit der apostolischen Tradition erhalten geblieben. Dieß kann der Sinn nicht sein. Denn nicht auf irgend eine von außen kommende Einwirkung gründet Irenäus die Aufbewahrung der Tradition in den Kirchen, sondern und zwar bei der römischen Kirche vorzugsweise auf die ununterbrochene Succession der Bischöfe, von denen einer dem andern die apostolische Predigt überliefert. Im entgegengesetzten Falle müßte sich Irenäus die römische Kirche unter einer Art von Oberaufsicht und Vormundschaft der übrigen Kirchen gedacht und darin eine Bürgschaft für die Reinerhaltung ihrer Tradition erblickt haben. Solche Theorien mag man zu Gunsten eines nationalen Kirchenthums in spätern Zeiten aussinnen, dem Irenäus und der Zeit des Irenäus lagen sie unendlich fern. Am einfachsten bleibt es daher immer, den Satz in qua semper auf omnem ecclesiam zu beziehen, wohin er auch grammatisch zunächst gehört. Der Sinn ist alsdann: jede Kirche, in welcher nur von den Gläubigen die apostolische Tradition erhalten worden ist, muß mit der römischen übereinstimmen[1].

4. Wollte man indessen auch den Ausdruck omnis ecclesia wegen des erklärenden Zusatzes: hoc est qui sunt undique fideles nicht von jeder einzelnen Kirche, sondern von der ganzen Kirche verstehen, so würde dadurch doch an dem Sinn der Stelle im Wesentlichen nichts geändert. Ob man sagt: die ganze Kirche, in welcher stets die apostolische Tradition bewahrt worden ist, muß mit der römischen Kirche übereinstimmen, oder ob man sagt: mit der römischen Kirche muß jede andere

---

[1] Irenäus stellt die römische Kirche allen übrigen Kirchen gegenüber und behauptet: wenn man die Letzteren der Reihe nach durchgeht, so muß jede von ihnen unter der angegebenen Bedingung mit der römischen übereinstimmen, und es genügt demnach, sich nur an die Letztere zu halten. Omnem ecclesiam, in qua semper ist daher die Hervorhebung einer einzelnen Kirche aus der Masse der übrigen. Welche Kirche, will Irenäus sagen, man auch nehmen will, hat sie die apostolische Tradition bewahrt, so stimmt sie mit der römischen überein. Im Griechischen wird daher für in qua semper nicht ἐν ᾗ διαπαντὸς (Thiersch), sondern das eintheilende und individualisirende κατὰ gestanden haben, und semper ist nicht als Adverbium der Zeit auf conservata est zu beziehen, sondern ist das distributive ἀεί = jedesmal. Ὁ ἀεὶ ἄριστος ist nicht Einer, der stets und zu allen Zeiten der Beste ist, sondern ein Solcher, der es jedesmal, je in einem einzelnen Falle ist.

Digitized by Google

Kirche übereinstimmen, wenn sie nur die apostolische Tradition bewahrt hat, ist für die Hauptsache, daß Rom vorzugsweise die Trägerin der apostolischen Tradition ist, ganz unerheblich.

5. Diese Uebereinstimmung der Einzelkirchen mit der römischen ist nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Nothwendiges, etwas, das gar nicht fehlen kann, in der Natur der Sache liegt und selbstverständlich ist. Diese Nothwendigkeit ist auch keine moralische Forderung, sondern gleichsam ein Naturgesetz, das aus dem Verhältniß der römischen Kirche zu den Einzelkirchen sich von selbst ergibt. Dieß liegt in den Worten: necesse est, wofür im Griechischen ohne Zweifel ἀνάγκη stand, welches die Nothwendigkeit eines Naturgesetzes bezeichnet. Irenäus will also nicht Etwas ausdrücken, das stattfinden soll, sondern das wirklich stattfindet, und zwar aus einem in dem Verhältnisse der römischen Kirche zu den Einzelkirchen liegenden Grunde und Gesetze nothwendig und unausbleiblich stattfinden muß.

6. Worin besteht nun der Grund dieser Nothwendigkeit? Damit kommen wir zu dem schwierigsten Theile unseres Satzes, zu den Worten: propter potentiorem principalitatem [1]. Die Hauptfrage ist: was hat sich Irenäus unter der principalitas oder unter einer ecclesia principalis gedacht? Hier vor Allem ist zu beklagen, daß uns der griechische Text dieser Stelle nicht aufbewahrt ist; denn alle Versuche, durch Conjectur das griechische Wort ausfindig zu machen, welches hier im Urtext gestanden, sind entweder ganz gescheitert oder erfreuen sich wenigstens keiner allgemeinen Zustimmung [2]. Nicht besser steht es auch mit dem neuesten, von Hergenröther empfohlenen Versuche dieser Art des Jesuiten Torquato Armellini, Professor am römischen Collegium [3]. Die Conjectur Armellini's, wornach im Urtext αὐθεντία stand, stützt sich auf Hippol. Philos. VII. 33 u. X. 21. Nach der ersten Stelle bezeichnete Cerinth sein höchstes Wesen als ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντία, wofür die lateinische Uebersetzung des Irenäus (I. 26, 1.) principalitas, quae est super omnia hat. Hippolytus gibt hier den Bericht

[1] Ob mit Massuet zu lesen sei: propter potiorem principalitatem, oder mit der Vulgata propter potentiorem princip. macht in der Sache keinen großen Unterschied. Die handschriftliche Auctorität, welche ursprünglich propter pontiorem princip. hatte, und auf deren Correctur in potiorem sich Massuet stützt, ist weder für das Eine noch für das Andere entscheidend.

[2] S. die Interpreten zu dieser Stelle bei Stieren, opp. Iren. I. 429.

[3] In seiner Schrift: De prisca refutatione haereseon. Hergenröther, in der österr. Vierteljahrschr. J. 1863, Heft 3, S. 294.

Digitized by Google

des Irenäus und zwar mit dessen eigenen Worten wieder, und so sind wir allerdings vollständig berechtigt, von seinem Text auf den griechischen Text des Irenäus an dieser Stelle zu schließen. Daß daraus an und für sich etwas Entscheidendes für die Stelle, um deren Erklärung es sich hier handelt, folge, wird Keiner behaupten wollen; höchstens kann man die Möglichkeit zugeben, daß auch an unserer Stelle αὐθεντία gestanden haben könnte. Diese Möglichkeit aber vermindert sich noch mehr, wenn wir Folgendes bedenken. Bei Irenäus (a. a. O.) kommt der Ausdruck principalitas, quae est super omnia zweimal vor: das erste Mal bei der Schöpfungslehre des Cerinth, das zweite Mal bei der Lehre von der Taufe Christi. Bei Hippolytus nun steht das erste Mal ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσία, das zweite Mal ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντία; in der Synopsis des 10. Buchs ist beide Mal αὐθεντία gebraucht. Hiernach erscheint es mindestens zweifelhaft, ob Irenäus auch nur einmal in der Darstellung der Lehre des Cerinth da, wo die lateinische Uebersetzung principalitas hat, stets den griechischen Ausdruck αὐθεντία gebraucht habe. Er konnte in dem Ausdrucke wechseln und doch der Uebersetzer stets denselben lateinischen Ausdruck beibehalten. Es läßt sich also nicht einmal hier der Sprachgebrauch des Irenäus unzweifelhaft feststellen, noch viel weniger ist dieß aber möglich bei unserer Stelle, wo ἐξουσία ganz ebenso gut in den Text passen würde, wie αὐθεντία. Uebrigens ist es mindestens gewagt, von einem Ausdruck, dessen sich Cerinth zur Bezeichnung seines höchsten Wesens bediente, ohne weiteres anzunehmen, daß ihn auch Irenäus zur Bezeichnung des Vorrangs der römischen Kirche gebraucht habe. Endlich ist die Conjectur von Thiersch, der für principalitas einen Ausdruck wie πρωτεία oder πρωτεῖον vermuthete, mindestens ebenso berechtigt, wie die von Armellini; denn sie stützt sich entschieden auf den Sprachgebrauch des Irenäus, auf die Stelle nämlich IV. 38, 3: principalitatem quidem habebit in omnibus deus, wofür es in dem sicher erhaltenen griechischen Texte heißt: πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ θεός. Wie mißlich es indessen sei, aus andern Stellen des Irenäus, deren griechischer Text erhalten ist, auf den Wortlaut unserer Stelle Rückschlüsse zu nehmen, wollen wir an einem andern Beispiele zeigen. Griesbach, Gieseler, Stieren u. A. haben angenommen, daß für potentior princ. im griechischen Texte ἱκανωτέρα gestanden habe, und führen zum Beweise an, daß der Ausdruck ἱκανωτάτη γραφή (III. 3, 3.) von dem Uebersetzer mit potentissimae literae wiedergegeben sei. Allein in demselben Kapitel Nr. 4 ist der Ausdruck ἐπιστολή

Digitized by Google

— ἱκανωτάτη übersetzt mit epistola perfectissima. Gesetzt nun, von diesen beiden letzten Stellen wäre der griechische Text nicht erhalten, würde man wohl aus dem Gebrauche der zwei verschiedenen Wörter, deren sich der Uebersetzer bediente (potentissimae literae und epistola perfectissima), schließen, daß beide Mal im Griechischen ein und dasselbe Wort stand? Und umgekehrt, liegt in dem zufälligen Umstande, daß der Uebersetzer an zwei Stellen dasselbe Wort, wie bei der Darstellung der cerinthischen Lehre das Wort principalitas gebraucht, ein vollgültiger Beweis, daß auch im griechischen Texte stets dasselbe Wort gestanden habe? Auf dem Wege der bloß philologischen Conjectur, das dürfte aus dem Gesagten erhellen, wird man also nie dahin gelangen, mit voller Gewißheit das Wort zu bestimmen, welches im griechischen Texte für principalitas gebraucht worden war.

Es bleibt demnach nichts übrig, als anstatt an das Wort principalitas sich zu halten, vielmehr den Begriff desselben in's Auge zu fassen und im Sprachgebrauche des Irenäus festzustellen. Aber hier stoßen wir gleichfalls auf solche Schwierigkeiten, daß auch dieser Versuch als nicht zum Ziele führend aufzugeben ist. Gestehen wir nun dieß offen ein, so sind wir andererseits doch nicht gemeint, an der rechten Deutung gerade dieses entscheidenden Ausdrucks verzweifeln zu müssen. Es kommt nur darauf an, die Deutung am rechten Orte zu suchen, um vollen Aufschluß zu erhalten. Nun ist bekannt, daß Tertullian in seiner Schrift von der Verjährung (de praescriptione adv. haeretic.) genau dieselben allgemeinen Grundsätze zur Widerlegung aller Häresien, wie verschieden sonst ihr Inhalt sein möge, vortrage, wie sein Vorbild Irenäus in den ersten Kapiteln des 3. Buchs. Er hat die Theorie seines Vorgängers allerdings erweitert und in ihren einzelnen Theilen mit seinem scharfen Verstande logischer und so zu sagen juristischer durchgebildet, aber der Grundgedanke ist vollkommen derselbe; dasselbe Kriterium der wahren Lehre, der apostolische Ursprung der Kirche, von welcher dieselbe verkündet wird, gilt ebenso für Tertullian wie für Irenäus, und da jener diesen Grundsatz klarer und ausführlicher entwickelt hat, als Irenäus, so dürfen wir hoffen, daß er auch über den Begriff der principalitas uns deutlichern Aufschluß geben werde.

So ist es nun in der That. Tertullian unterscheidet Offenbarung und Häresie, Wahrheit und Lüge dadurch von einander, daß er erstere als das Ursprüngliche, von Anfang an Gegebene, Positive, letztere als etwas Abgeleitetes, Späteres und Negatives, als eine Verfälschung und

Digitized by Google

Corruption der Wahrheit nämlich bestimmt. Als das Kriterium der Wahrheit bezeichnet er in dem angegebenen Sinne ihre principalitas, als das Kriterium der Lüge ihre posteritas, und aus diesem Gegensatz wird nun vollständig klar, was unter principalitas zu verstehen sei, nämlich eben das Erste, Anfängliche und Ursprüngliche[1]. Wie aus dem folgenden Kapitel (32) hervorgeht, ist ihm die principalitas veritatis durch den apostolischen Ursprung der Kirche verbürgt, und jenes Wort daher in Bezug auf das Christenthum mit apostolischem Ursprung gleichbedeutend, und eine ecclesia principalis daher dasselbe, was eine ecclesia apostolica ist: eine von den Aposteln gegründete und von ihnen mit dem Schatze der Wahrheit zur Aufbewahrung ausgestattete Kirche[2].

Dieser Begriff der principalitas paßt nun nicht nur vortrefflich in den Zusammenhang bei Irenäus, sondern er wird durch denselben geradezu und entschieden gefordert. Fassen wir, um uns davon zu überzeugen, den Gedankengang des Irenäus kurz zusammen. In jeder Kirche, sagt er, in welcher der Bestand der apostolischen Tradition an der Succession der Bischöfe nachweisbar ist, d. h. in jeder Kirche apostolischen Ursprungs kann man die Wahrheit finden. Allein man braucht sich nicht an alle Kirchen dieser Art zu wenden, man kann sich an eine (die römische) ausschließlich halten. Unter welchen Voraussetzungen wird dieß einzig nach den Grundsätzen des Irenäus zulässig sein? Erstens, wenn die Succession ihrer Bischöfe von den Aposteln her unzweifelhaft feststeht, eine Eigenschaft, welche indeß die römische Kirche mit andern theilt und darum nicht oder wenigstens nicht allein maßgebend sein kann. Zweitens, wenn sie apostolischen Ursprungs ist und zwar in einer so her-

---

[1] De praesc. haer. c. 31: sed ab excessu revertar ad *principalitatem veritatis* et *posteritatem mendacitatis* disputandum. Er erläutert die beiden Begriffe der princip. und posteritas an dem Gleichnisse des Herrn vom Weizen und Unkraut. Ursprünglich (in primore) ist der Weizen gesäet, hernach säet der Teufel Unkraut darunter (postea superinducit). Tertullian macht hier eine einfache Anwendung von seinem c. 20 ausgesprochenen Grundsatz: omne genus ad *origenem* suam censeatur necesse est, womit Irenäus ganz übereinstimmt.

[2] Daß dieß der Sinn sei, ist unzweifelhaft. C. 20 heißt es von der Gesammtheit der durch einen Glauben verbundenen Kirchen: sic omnes *primae* et omnes *apostolicae*; c. 21 ist die Rede von ecclesiae apostolicae matrices et originales; c. 35: *posterior* nostra res non est, immo omnibus *prior* est, et hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis *principalum*; c. 38: nos — —, qui sumus a *principio* et *primi*.

Digitized by Google

vorragenden Weise, daß hierin keine andere Kirche mit ihr rivalisiren kann. Dieß Letztere ist offenbar für Irenäus entscheidend. Er nennt die römische Kirche die älteste und sagt von ihr, daß sie von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus gegründet und eingerichtet ist. Alle apostolischen Kirchen sind nun ecclesiae principales, aber die römische ist unter ihnen die ecclesia principalior, die apostolische Urkirche schlechthin im höchsten Sinne des Worts. Wie sich Petrus und Paulus zu den übrigen Aposteln verhalten, so verhält sich auch die von jenen und zwar in der frühesten Zeit gegründete römische Kirche zu den übrigen von den Aposteln gegründeten Kirchen. Sie besitzt in ihrer principalitas den apostolischen Charakter schlechthin und vereinigt deßhalb alle Eigenschaften in sich, welche den apostolischen Kirchen sonst in ihrer Gesammtheit zukommen. Darin besteht ihre potentior principalitas; ihre Lehre trägt noch eindringlicher und überzeugender das Gepräge der Wahrheit an sich, als die jeder andern apostolischen Kirche.

7. Irenäus legt der römischen Kirche eine Reihe auszeichnender Prädicate bei; seine Darstellung hebt sich sichtbar und nimmt einen höhern Schwung an, wenn er auf diese so einzig dastehende Kirche zu reden kommt; er nennt sie maxima, antiquissima, omnibus cognita, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata et constituta. Auf diesen Eigenschaften beruht ihr Vorrang; fragen wir nun, welche unter ihnen dafür entscheidend ist? Die erste, daß sie die größte und zahlreichste Kirche ist, offenbar nicht. Daß sie die älteste Kirche sei, ist nur mit Einschränkung (für das Abendland) wahr. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien sind ohne allen Zweifel älter. Daß sie Allen bekannt war, konnte ihr noch nicht an sich das Vorrecht einer apostolischen Kirche verleihen. So bleibt als der tiefste und hauptsächlichste Grund ihres höhern Vorrangs ihr Ursprung durch die beiden Apostel Petrus und Paulus übrig, zu welchem die übrigen Eigenschaften ergänzend hinzukommen. Daß sie von jenen Aposteln gegründet und eingerichtet war, gab ihr eine besondere Weihe; dadurch sind die Apostel zu ihr in ein ganz besonderes Verhältniß getreten und haben ihr den apostolischen Charakter mehr als jeder andern Kirche aufgeprägt. Durch diese Gründung ist die römische Kirche erst geworden, was sie ist. Diese Gründung ist aber nicht ein flüchtiges Verweilen der Apostel in Rom, während dessen sie die ersten Samenkörner des Evangeliums ausstreuten und die ersten nothdürftigsten Einrichtungen trafen; sie haben vielmehr, wie aus dem Anfange von Nr. 3 desselben Kapitels

Digitized by Google

erhellt, die Kirche vollständig gegründet, eingerichtet und ausgebaut und so, in diesem Zustande, den Bischöfen, ihren Nachfolgern, zur Verwaltung übergeben. Keiner Kirche sind sie so nahe getreten, wie dieser, und daher kommt es, daß sie gleichsam in ihr fortleben und geistig in ihr gegenwärtig bleiben, natürlich mit demselben Ansehen, das sie unter den Aposteln besaßen, und welches nun auf diese Kirche übergeht. Aehnlich wie Tertullian[1] denkt sich auch Irenäus das Verhältniß der Apostel zu den von ihnen gegründeten Kirchen als ein lebendiges; sie wachsen gleichsam mit ihnen zu einem untheilbaren Leben zusammen, bleiben in ihnen gegenwärtig, und in dem jedesmaligen Bischof von Rom reden die beiden Apostel selbst und verkündigen durch ihn die Lehre Jesu Christi. So ist auch, was ihnen zuerst persönlich eigen ist, auf die von ihnen gegründete römische Kirche übertragen, und ist nun Petrus der Erste unter den Aposteln, ihr Haupt, der Fels der Kirche, so ist auch die römische Kirche die erste unter allen übrigen, ihr Haupt und Mittelpunkt.

Dieß ist der Sinn der berühmten Stelle des Irenäus, in welcher er mit einer für jene Zeiten überraschenden Klarheit und Bestimmtheit den Primat der römischen Kirche bezeugt. Uebrigens wohnte dieser Kirche selbst von der frühesten Zeit an das feste und kräftige Bewußtsein einer solchen hervorragenden Stellung unter den übrigen Kirchen inne, und auch davon haben wir unzweifelhafte Beweise. Das oben (S. 54 ff.) besprochene Bußedict des Zephyrinus zeigt, mit welcher Entschlossenheit und Entschiedenheit der Papst aufgetreten, wie er sein Ansehen gewahrt und geltend gemacht und keinen Widerspruch geduldet habe. Dafür spricht besonders die höhnische Art und Weise, wie Tertullian von demselben redet. Er nennt das Edict ein peremtorisches, und deutet damit an, daß der Papst keine höhere Berufung habe zulassen wollen, und sagt von dem Urheber desselben, er gebärde sich als der höchste Bischof, als das Oberhaupt aller Bischöfe, der im Namen Aller redet und entscheidet[2]. Und diese Stellung und Machtvollkommenheit gründete der Papst selbst in seinem Edicte auf die dem Petrus nach Matth. 16, 18 verliehene Vollmacht und auf den ihm ertheilten Vorrang unter den übrigen Aposteln. Aus den Fragen, welche Tertullian in dieser Hinsicht an den

[1] De praesc. haer. c. 36. s. unten S. 626 f.

[2] Tertull. de pudic. c. 1: audio etiam edictum esse propositum et quidem *peremtorium*. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit.

Digitized by Google

Papst richtet, geht hervor, daß entweder der Papst selbst in seinem Edicte das Recht der uneingeschränkten Sündenvergebung auf Grund der eben erwähnten Stelle vom Primat Petri für sich und die römische Kirche in Anspruch nahm, oder daß schon damals diese Stelle in Rom allgemein angewendet wurde, um zu zeigen, daß der Vorrang Petri unter den Aposteln seinem ganzen Umfange nach auf die von ihm stammende römische Kirche übergegangen sei. Wenn Tertullian dagegen einwendet, daß dieser Vorrang nur persönlich verliehen, nicht aber auf die von Petrus gegründete römische Kirche gleichsam vererbt worden sei, so kommt er dadurch in Widerspruch nicht nur mit seinen eigenen frühern Aeußerungen über das Ansehen der apostolischen Kirchen, sondern auch mit der allgemeinen Ueberzeugung der Kirche seiner Zeit. In Rom war es also schon im Anfang des dritten Jahrhunderts längst herkömmlich und geläufig, auf den Primat Petri den Primat der römischen Kirche und ihres Bischofes zu begründen und für diese Begründung sich auf die bekannte Stelle bei Matth. 16, 18 zu berufen. So alt und so mit ihrem Ursprunge verwachsen ist das Bewußtsein, welches die römische Kirche von sich selbst und ihrer Stellung zu den übrigen Kirchen hatte[1]. Und diesem Bewußtsein gemäß handelte auch die römische Kirche. Davon gibt nicht erst das Bußedict des Zephyrinus Zeugniß; auch der Verlauf aller Lehrstreitigkeiten in der Kirche, wie wir ihn in dem Bisherigen dargelegt haben, liefert davon den Beweis. So oft die römische Kirche eingreift, thut sie es mit dem vollen Bewußtsein, daß sie das entscheidende Wort spreche, daß durch sie Petrus seine Auctorität als Oberhaupt der Apostel und der ganzen Kirche zur Geltung bringe, daß es ihr Amt und ihre Aufgabe sei, die von der vollen, ungetrübten Wahrheit mehr oder weniger abirrenden Kirchen zu derselben zurückzuführen. Sie ist als Kirche die Norm, der die übrigen Kirchen sich unterzuordnen und mit der sie sich in Einklang zu setzen haben, das Muster und Vorbild für die ganze Kirche, überhaupt die normale Kirche. Dabei stieß sie wohl auf Widerspruch und Widerstreben, aber der innere und

[1] Tertull. l. c. c. 21: de tua nunc sententia quaero, unde hoc jus ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis vel: quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis, et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, i. e. ad omnem ecclesiam *Petro propinquam:* qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem, *personaliter* hoc Petro conferentem.

Digitized by Google

natürliche Entwicklungsgang der dadurch in den Einzelkirchen hervorgerufenen Bewegungen brachte es mit sich, daß sie stets zuletzt mit ihrem höhern Ansehen durchdrang und siegreich aus diesen Controversen hervorging. Auf die römische Kirche gründete sich zuletzt die Einheit der ganzen Kirche.

8. Demnach ist der Sinn unserer Stelle: in der römischen Kirche finden wir die Lehre und Tradition aller übrigen Kirchen, und ihre Auctorität als apostolische Kirche kann daher die aller andern apostolischen Kirchen vertreten. Dieß ist nicht ein Spiel des Zufalls, sondern ein inneres, nothwendiges Gesetz, nämlich eine natürliche Folge aus dem Verhältnisse, in welchem diese Kirchen zur römischen stehen. Sie müssen mit ihr übereinstimmen, denn so ist es im Wesen der Kirche selbst gegründet. Die römische Kirche nämlich ist durch ihren Ursprung und ihre geistige Verbindung mit den beiden bedeutendsten Aposteln Petrus und Paulus vor allen übrigen ausgezeichnet und die apostolische Kirche schlechthin, die vorzüglichste und angesehenste unter ihnen und als solche allgemein bekannt und anerkannt. In ihr leben und lehren die Apostel fort, und was Petrus für die Apostel und die Kirche seiner Zeit war, sind die Bischöfe Roms für alle spätere Zeiten.

9. Dabei ist von höchstem Gewicht, daß Irenäus, der Kleinasiat, der Schüler des hl. Polykarp, der seinerseits mit dem Apostel Johannes in Verbindung gestanden, so von der römischen Kirche redet und ihren Primat so unumwunden anerkennt, ohne durch die Rücksicht auf Kleinasien und die dort bestehenden blühenden Kirchen apostolischen Ursprungs sich in seinem Urtheile beirren zu lassen, mit völliger Unterordnung der johanneischen Tradition unter die Tradition der römischen Kirche. Was selbst ein Polykarp aus Ehrfurcht vor dem Apostel Johannes abgelehnt hatte, die Annahme der römischen Osterfeier, dem hatte sich Irenäus, sonst so tief durchdrungen von den lebhaften Eindrücken, die er als Schüler des hl. Polykarp während seiner Jugendzeit in Smyrna in sich aufgenommen und voll Pietät bis in sein Alter bewahrt hatte, willig gefügt. Das Ansehen der römischen Kirche, ihr Ursprung durch die beiden ruhmreichsten Apostel war dafür entscheidend gewesen; für die Kleinasiaten verlangte er, und zwar einzig in der Frage über die Osterfeier, lediglich Duldung; nur eine rücksichtslose Verwerfung der johanneischen Tradition in dieser Sache schien ihm zu hart[1]. An seinem Grund-

[1] S. darüber seinen Brief an Papst Victor bei Euseb. h. e. V. 24.

Digitized by Google

satz, daß Rom unter allen apostolischen Kirchen die erste und ihre Lehrauctorität entscheidend sei, ändert dieß nichts.

10. Das Ansehen der römischen Kirche, ihr Primat unter den übrigen Kirchen — das ist nun die feste, unerschütterliche Auctorität, welche Irenäus dem Gewühl der Sekten seiner Zeit entgegen hält und an die er Alle verweist, welchen es um das wirkliche, historische, durch Tradition erhaltene, nicht um ein willkürliches, durch Sektengeist entstelltes und bis zur Unkenntlichkeit corrumpirtes Christenthum zu thun ist. Noch lebhafter hat sein etwas späterer Zeitgenosse Tertullian das Bedürfniß nach einer unfehlbaren, allgemein anerkannten Auctorität empfunden, und auch er weiß dieselbe nirgendwo anders, als in den apostolischen Kirchen und unter ihnen vorzugsweise in der römischen Kirche als vorhanden nachzuweisen. Er hat es gethan in seiner Schrift „von der Verjährung gegen die Häretiker" (de praescriptione adv. haereticos), ganz in der Weise und mit den Argumenten des Irenäus. Wie sonst so oft, hat auch hier Tertullian sich fremdes Gut angeeignet, nur daß er ihm in origineller Weise den Stempel seines Geistes aufdrückt, und so gehört ihm auch an dieser Schrift nur die scharf geschliffene, dialektisch einschneidende, juristisch exacte Form, der Gedankengehalt selbst ist Eigenthum des Irenäus. Dem Zwecke unserer Schrift gemäß verzichten wir auf eine in's Einzelne gehende Darlegung seiner Argumente für das Ansehen der apostolischen Kirchen, um so mehr, als wir den Kern derselben bei Irenäus kennen gelernt haben. Doch können wir uns nicht versagen, seine begeisterte Schilderung des Ansehens der römischen Kirche auszuheben, zumal da sie in vielfacher Beziehung dazu dient, die Stelle des Irenäus zu erläutern und ihr Leben und Farbe zu geben.

Wohlan, sagt Tertullian im Kapitel 36 der erwähnten Schrift, der du auf eine bessere Weise in einer Sache, die dein Heil betrifft, deinen Forschungstrieb befriedigen willst, durcheile die apostolischen Kirchen, wo noch die Stühle der Apostel selbst an ihren Plätzen stehen an der Spitze der Gemeinden, wo noch ihre eigenen authentischen Briefe verlesen werden, in denen noch das lebendige Wort eines Jeden ertönt und sein Antlitz für uns sichtbar wird. Achaja ist für dich ganz in der Nähe — dann hast du Korinth. Bist du nicht weit von Macedonien, dann hast du Philippi und Thessalonich. Kannst du nach Asien reisen, so hast du Ephesus. Ist aber in der Nähe Italiens deine Heimath, so hast du Rom, das auch für uns (Afrikaner) die Quelle der Auctorität ist. Diese Kirche, wie glücklich ist sie doch, sie, welcher die Apostel die ganze Lehre

Digitized by Google

zugleich mit ihrem Blute eingeströmt haben, wo Petrus im Leiden dem Herrn gleichgemacht, Paulus mit dem Tode eines Johannes gekrönt, wo der Apostel Johannes, nachdem er ohne Verletzung in siedendes Oel getaucht, in die Verbannung geschickt wird. Laßt uns sehen, was sie gelernt, was sie gelehrt, was sie als Glaubensparole auch den afrikanischen Kirchen mitgetheilt habe. Einen Gott den Herrn kennt sie, den Schöpfer des Universums, sowie Jesus Christus, den aus der Jungfrau Maria geborenen Sohn des Schöpfer-Gottes, und eine Auferstehung des Fleisches. Das Gesetz und die Propheten faßt sie in der innigsten Durchdringung mit den evangelischen und apostolischen Schriften zusammen; aus dieser Quelle schöpft sie den Glauben, den sie mit dem Wasser versiegelt, mit dem hl. Geiste bekleidet, mit der Eucharistie nährt, zum Martyrium ermuntert, und gegen diesen Glauben duldet sie Keinen in ihrer Mitte. Das ist der Glaube, welcher, ich sage nicht, das Auftreten der Häresien im Voraus verkündete, sondern aus welchem die Häresien (durch eine Art von Verwilderung) hervorgingen. Aber er ist nicht ihr mütterlicher Schooß, und darum sind sie gegen denselben feindlich. Auch aus dem Kern der milden, ölreichen und unentbehrlichen Olive entsprießt der rauhe wilde Oelbaum, und aus dem Samenkorn der trefflichsten und lieblichsten Feige erhebt sich der windige und prahlerische wilde Feigenbaum. So verhält es sich auch mit den Häresien; sie sprossen aus unserm Glauben hervor, aber sie sind verwildert, nicht weil unser Wesen und das Samenkorn der Wahrheit, sondern das Princip der Lüge dieß so mit sich bringt.

30. Die Gründung der römischen Kirche durch Petrus — eine Sage?

Seinen Satz, daß die römische Kirche unter allen apostolischen Kirchen das höchste Ansehen habe, gründet Irenäus auf ihr Alterthum, sie ist ihm die apostolische Urkirche, und auf ihren Ursprung durch die Apostel Petrus und Paulus. Rom ist ihm die älteste Kirche, und zwar der ganzen christlichen Welt überhaupt, nicht bloß des Abendlandes. Das Letztere versteht sich von selbst und ist unbestreitbar. Als der Apostel Paulus auf europäischem Boden seine Kirchen gründete, war Rom bereits, wie aus dem Römerbriefe hervorgeht, eine blühende, in der ganzen Welt bekannte und wegen ihres Glaubens bewunderte Gemeinde. Die Stelle bei Suetonius (vita Claud. c. 25), wo von der Vertreibung

Digitized by Google

der Juden aus Rom im J. 49 die Rede ist, weil sie auf Anstiften eines Chrestus unaufhörlich haderten und Unruhen erregten, wird man immer am einfachsten und ungezwungensten auf die Zerwürfnisse beziehen, welche dadurch unter ihnen hervorgerufen wurden, daß ein Theil von ihnen den Glauben an Jesus als den Messias annahm, der andere ihn voll Abscheu verwarf, und beide Parteien sich über die Auslegung der messianischen Weissagungen und ihre Erfüllung in Jesus entzweiten und auf das Bitterste befeindeten. Aber die Behauptung des Irenäus lautet ganz allgemein, er denkt dabei nicht im Entferntesten an eine Unterscheidung der abendländischen und morgenländischen Kirche. Man könnte dieß auffallend finden, da ja das Morgenland Kirchen ältern Ursprungs aufzuweisen hatte, aber bei näherer Erwägung wird man diese Bedenken fallen lassen. Was Jerusalem betrifft, so war die dortige Kirche nach Zerstörung der Stadt und des Tempels, namentlich aber seit dem letzten Kriege unter Hadrian zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Die Stadt selbst hatte ihren alten Namen verloren und hieß als römische Colonie Aelia Capitolina; eine christliche Kirche hatte daselbst unter großen Schwierigkeiten erst wieder neu gegründet werden müssen. An die Stelle von Jerusalem war das christliche Rom getreten, ein Wechsel der Rollen, in welchem eines der tiefsten und furchtbarsten Geheimnisse der Weltgeschichte verborgen liegt. Jene Städte waren bis auf Christus die beiden Pole gewesen, um welche sich die Geschichte der Menschheit bewegte: Rom als der politische Mittelpunkt der heidnischen Welt, so weit sie zur Zeit Christi noch an dem geschichtlichen Leben Theil nahm, Jerusalem als religiöser Mittelpunkt der Offenbarungen Gottes im Judenvolke. Schon sehr früh nehmen wir in dem Charakter des römischen Volkes einen Zug wahr, dessen Tendenz dahin geht, den Kreis der Herrschaft immer mehr zu erweitern und zu vergrößern, und mit welcher bewunderungswürdigen Klugheit und Beharrlichkeit es dieses sein Ziel, je mehr es dasselbe verstehen lernte, verfolgt habe, ist eine bekannte Sache. In der heidnischen Welt selbst sind Rom und Athen zwei zusammengehörende und eng verbundene Mittelpunkte: Athen als der Brennpunkt alles geistigen, Rom als der Brennpunkt alles politischen Lebens. Die Aufgabe der Griechen war, die ideale Seite des Heidenthums in Religion, Kunst und Wissenschaft, namentlich in der Philosophie darzustellen; Aufgabe der Römer war es, in ihrem Weltstaate die reale Seite des Heidenthums zur Erscheinung zu bringen. Athen vermittelt die innere Einheit der Bildung und des Culturlebens, Rom die äußere Einheit und

Digitized by Google

den Verband des Staats für die nationale Zerrissenheit der alten Welt. Beide Völker, Griechen und Römer, sind deßhalb in den ihnen zugewiesenen Kreisen selbständig und unabhängig von einander; Beide treten mit gleicher Kraft, gleichem Erfolg und gleich universeller Wirksamkeit auf: Athen und Griechenland friedlich durch die Macht des Geistes, Rom gewaltsam durch das Schwert die Welt erobernd und vereinigend. Aber sowie jene beiden Seiten des Heidenthums, so gehören auch beide Völker eng zu einander und sind dazu bestimmt, in der Gründung des heidnischen Weltstaats sich gegenseitig zu ergänzen. Griechenlands universelle Bildung sucht über die Grenzen ihrer allzu kleinen Heimath hinaus, nachdem die Schöpfung Alexanders von Macedonien flüchtig vorübergegangen war, als die ihr angemessene äußere Form den römischen Staat, um sich in ihm als Bildung der ganzen Menschheit zu verwirklichen; der römische Weltstaat sucht die griechische Bildung, um sich mit ihr zu durchdringen und sie zur Basis seiner Herrschaft zu machen. Griechenland als *Staat* muß daher aufgehen im Weltstaat Roms; erst dadurch wird es ihm möglich, seine Mission für die Menschheit zu erfüllen; Rom als Staat über Griechenland herrschend muß sich dagegen vor der Ueberlegenheit der griechischen *Bildung* beugen und sich ihr unterwerfen. Rom hat Griechenland und Griechenland Rom und jedes dadurch, durch diese Verschmelzung griechischer Cultur mit dem römischen Herrschergeiste, die Welt erobert. So ward Rom die weltbeherrschende Macht und vollendete das System seiner Eroberungen zuletzt durch die Unterjochung des jüdischen Volkes. Jetzt wäre für dieses der Augenblick gekommen gewesen, das Geheimniß seiner Erziehung und Vorbereitung zu erkennen, zu begreifen, daß es nicht das auserwählte Volk sei, um die politische, sondern um die geistige Mitte der Menschheit zu werden, daß die Idee des Reiches Gottes auf Erden, deren Träger es gewesen, nicht auf die natürlichen Verhältnisse eines *Staates*, sondern auf die übernatürlichen Verhältnisse der *Kirche* deute, daß der Messias nicht ein gewaltiger Herrscher wie David, sondern der geistige Stammvater einer neuen Menschheit sei. In einer grauenvollen Verblendung verkannte es, selbst nachdem es in einer Geschichte von mehreren Jahrtausenden zu dieser Erkenntniß von Gott selbst erzogen war, den Plan der göttlichen Vorsehung, und was es *nicht* sein sollte, wollte es sein, was es *sein sollte*, wollte es nicht sein. Durch diesen heidnischen Geist verfiel es dem Geschick der heidnischen Völker und wurde, wenn auch störrig trotzend, ein verschwindender Theil des römischen Weltreichs. Athen,

Digitized by Google

wie die Aufnahme des Apostels Paulus beweist, hatte für die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums nur den kalten, unheimlichen Hohn des natürlichen Verstandes, und wenn auch eine christliche Kirche daselbst gegründet wurde, brachte sie es doch nie zu namhafter Blüthe. In Rom dagegen fand das Christenthum frühzeitig eine bleibende Stätte, hier auf weltgeschichtlichem Boden konnte es sich festwurzeln und von hier aus der natürliche Erbe des römischen Weltstaats werden. Gleich mit der ersten Begründung einer christlichen Kirche in dieser Stadt begann der Kampf zwischen dem alten heidnischen und dem neuen christlichen Rom, der schon in den Tagen Constantins im Wesentlichen zu Gunsten des letztern entschieden wurde. Wie das Interesse niemals geschwächt werden kann, das wir an der steigenden Entwicklung Roms zum heidnischen Weltstaat nehmen, so wird das Interesse noch viel weniger je verschwinden, mit welchem wir die zweite, noch großartigere Welteroberung Roms in der christlichen Kirche bewundern. Erst durch die Kirche ist Rom der wahre Mittelpunkt der ganzen Menschheit geworden. Wie das Judenthum materiell in dem flammenden Tempel und Hadrians vollständiger Vernichtung unterging, so ist es geistig auferstanden in dem christlichen Rom, welches das neue geistige Jerusalem ist. So den eigenen Geist mit dem Geiste Athens und Jerusalems im christlich-kirchlichen Sinne vereinigend, läuternd und weihend, ist Rom die Weltkirche geworden.

Doch kehren wir nach dieser Digression, zu welcher uns das geheimnißvolle Band verleitete, durch das die Geschicke Jerusalems und der Welt mit Rom verflochten sind, zu Irenäus und seiner Stelle über den Primat der römischen Kirche zurück. Wenn auch Jerusalem bald tief herabsank, so gab es doch im Orient andere blühende Kirchen, und unter ihnen konnte Antiochien unzweifelhaft einen ältern Ursprung aufweisen als die römische Kirche. Wenn nun Irenäus hierauf keine Rücksicht nimmt, so kann davon nur dieß der Grund sein, daß erstens der Ursprung beider Kirchen der Zeit nach sehr nahe zusammenfällt, und der römischen Kirche durch die etwas frühere Gründung der antiochenischen kein nennenswerther Nachtheil erwächst, und daß zweitens das Haupt der Apostel zur römischen Kirche in ein besonders enges und bleibendes Verhältniß getreten ist, was zur Folge hatte, daß sein eigenes persönliches Ansehen mit dem kirchlichen Ansehen Roms verschmolz und untheilbar zusammenwuchs.

Die Gründung der römischen Kirche muß demnach schon sehr früh, schon in den ersten Jahren der apostolischen Wirksamkeit erfolgt sein.

Digitized by Google

Die speciell römische, wie die allgemeine Tradition der Kirche verlegt nun auch in der That die Gründung durch Petrus bereits in den Anfang der Regierung des Claudius, der im Beginn des Jahres 41 n. Chr. auf den Thron gelangt war, und bringt mit dieser Gründung ein bleibendes, auch durch spätere Missionsreisen in Kleinasien nicht unterbrochenes oder aufgehobenes Verhältniß des Apostels zu dieser Kirche (seinen sog. 25jährigen Episcopat) in Verbindung, das erst durch den in Rom erfolgten Martyrertod des hl. Petrus gelöst wurde[1].

Daß in der Zeit *nach* Irenäus allgemein die Gründung der römischen Kirche auf die Apostel Petrus und Paulus, und da, als Letzterer seine Wirksamkeit im Abendlande begann, die römische Kirche sich schon in festen, geordneten Verhältnissen befand, vorzugsweise auf *Petrus* zurückgeführt werde, bedarf, als von allen Seiten zugestanden, keines besondern Beweises. Die einheimische römische Tradition, aus welcher auch Irenäus schöpfen konnte, da er sie ohne Zweifel bei seiner frühern Anwesenheit in Rom kennen gelernt hatte, und welche von dem römischen Presbyter Cajus (Eus. h. e. II. 25), Tertullian (de praesc. haer. c. 36) und Hippolytus (Philos. VI. p. 176) bezeugt wird, enthält diese Thatsache, und ebenso früh ist sie außerhalb Roms in den Angaben des Clemens von Alexandrien über die Entstehung des Marcus-Evangeliums, die dieser selbst von alten Presbytern empfangen hatte (Eus. h. e. VI. 14), als geschichtliches Factum verbürgt. Es kann sich demnach nur um die Zeit *vor* Irenäus und um die Frage handeln, ob auch sie Zeugnisse für die behauptete Thatsache aufzuweisen habe. Hier ist zuerst der Irrthum *Baurs* zu berichtigen, nach dessen Annahme Irenäus *zuerst* die Gründung und Stiftung der römischen Kirche den beiden Aposteln zugeschrieben haben soll[2]. Dem ist nicht so. Schon Bischof Dionysius von Korinth sagt in seinem um das J. 170 an Papst Soter gerichteten Schreiben (Eus. II. 25), die *Pflanzung* der römischen wie der korinthischen Kirche sei durch Petrus und Paulus geschehen, was nicht, wie *Döllinger*[3] die Stelle erklärt, heißen soll: wie Paulus die korinthische,

---

[1] Ueber die chronologischen Fragen verweisen wir auf den vortrefflichen Aufsatz von *Kunstmann* in den Hist. pol. Blättern Jahrg. 1857, Bd. 2, S. 585.

[2] *Baur*, das Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 127: Bei *Irenäus* finden wir es *zuerst* als eine schon zur stehenden Thatsache gewordene Wahrheit ausgesprochen, die größte und älteste und allgemein bekannte römische Kirche sei von den beiden glorreichsten Aposteln begründet und gestiftet worden.

[3] Christenthum und Kirche S. 97.

Digitized by Google

so habe Petrus die römische Kirche gegründet, sondern beide Apostel werden zusammen als Gründer der einen, wie der andern Kirche bezeichnet, die deßhalb Beide durch diesen gemeinsamen Ursprung eng mit einander verbunden sind. Das beweist der folgende Zusatz: denn Beide haben auch unser Korinth besucht, und einer wie der andere (ὁμόσε) hat hier gelehrt, wie sie auch nach Italien gekommen sind, was offenbar den Sinn gibt, daß jede Kirche sich der Wirksamkeit der beiden Apostel zu erfreuen gehabt habe. Bei dem innigen Verkehr, welcher, wie der Brief des römischen Clemens an die Korinther beweist, von Anfang an zwischen beiden Kirchen stattgefunden hatte, ist dieß ein äußerst werthvolles Zeugniß für die von jeher bestandene Tradition, daß Petrus und neben ihm Paulus die Gründer der römischen Kirche seien. Man kann dieses Zeugniß des Dionysius so ansehen, als sei es aus der Mitte der römischen Kirche selbst und aus ihrer eigenen Ueberlieferung hervorgegangen.

Uebrigens liegt es wohl in der Natur der Sache, daß eine Kirche, welche unläugbar schon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts unter allen das höchste Ansehen besaß, diese Auszeichnung nicht einem Zusammentreffen von zufälligen Umständen, sondern dem in jener Zeit ganz allein und allgemein dafür entscheidenden Grunde, nämlich ihrem Ursprunge durch den angesehensten Apostel verdankte. Ebenso wenig wird von vornherein ein unbefangener Forscher sich zu der Annahme verstehen, es sei, um der römischen Kirche ihren Vorrang zu sichern, der Ursprung derselben durch den Apostel Petrus fingirt worden. Es wäre doch seltsam, wenn eine Kirche, die nicht von einem Apostel gegründet und nicht von ihm ihre ersten dauernden Einrichtungen erhalten hatte, dennoch nach Verlauf einer nicht allzu langen Zeit durch die bloße Fiction eines apostolischen Ursprungs sich nicht bloß das Ansehen einer gewöhnlichen apostolischen Kirche, sondern der ersten und bedeutendsten unter ihnen erschlichen hätte. Es wäre dieß eine Usurpation, welche in einer Zeit, wo man es mit dem Anspruch auf apostolischen Ursprung so genau nahm und den strengsten Beweis desselben mittelst der von der Gründung an ununterbrochen fortlaufenden Succession der Bischöfe verlangte, wo auch die Führung und Prüfung dieses Beweises durch die lebendige Tradition und die mit so liebevoller Pietät bewahrten Erinnerungen an das apostolische Zeitalter so sehr erleichtert war, ganz undenkbar ist, namentlich bei einer Kirche, welche wie die römische von Anfang an die größte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte. Dessenungeachtet haben alle diese Bedenken eine moderne theologische Richtung unter den Protestanten, die sog. Tü-

Digitized by Google

binger Schule, und vor Allem ihren Hauptvertreter Baur nicht zurückgehalten, den Ursprung der römischen Kirche durch den Apostel Petrus für eine bloße Sage, die erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstand, und für eine jener absichtlichen Erfindungen zu erklären, deren Tendenz dahin ging, in einem bestimmten kirchlichen Interesse die Gründung der römischen Kirche durch die beiden Apostel und Petrus zu erdichten. Indem diese Schule ein unläugbares Factum der Geschichte in ein theologisches Tendenzmärchen verwandelt, rühmt sie sich überdieß ihres unbefangenen und von keinen theologischen Vorurtheilen getrübten tiefern Verständnisses der ältesten Geschichte der Kirche; ihre Ansicht gibt sie für das Ergebniß einer rein objectiven historischen Untersuchung aus, ohne die leiseste Ahnung davon, daß man der ächten und wirklichen Geschichte der ersten beiden Jahrhunderte der Kirche eine Episode aus der Geschichte des modernsten Protestantismus unterschiebt. Man verwandelt die Thatsachen der Geschichte in Sagen und glaubt dadurch festen historischen Boden zu fassen; man modelt die älteste Geschichte der Kirche nach den modernsten protestantischen Theorien vom Ursprunge einer Kirche, und wähnt damit ächt historisch die Geschichte der alten Kirche begriffen zu haben!

Nach der Ansicht dieser Theologen ist nämlich die katholische Kirche nicht die ursprüngliche, sondern diese hat sich erst etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aus einer Vereinigung der frühern, von einander sehr verschiedenen christlichen Parteien unter gegenseitigen Zugeständnissen durch ein Compromiß gebildet, und mit der Bildung dieser Kirche hängt die Sage von dem Ursprung der römischen Kirche durch die Apostel Petrus und Paulus, sowie der ihr zugeschriebene höhere Vorrang auf das Innigste zusammen. Diesem Friedensschlusse, oder sagen wir gleich richtiger und den modernen Geist dieser Theorie bezeichnender, dieser Union gingen lange und heftige Parteikämpfe voraus, bis die Gegensätze sich abstumpften, und eine vermittelnde Partei — wir könnten sagen eine Vermittlungstheologie — die Herrschaft erhielt, welche die versöhnlichen Elemente in sich sammelte, einigte und kirchlich consolidirte, während sie die unversöhnlichen Elemente als häretische Extreme von sich ausstieß. Schon die Benennung dieser neuen Kirche als katholische soll auf einen solchen Ursprung durch Verwischung der Parteiunterschiede hindeuten, darauf nämlich, daß diese neue Richtung das entschiedenste Gewicht auf den gemeinschaftlichen Grundstock der christlichen Lehre und Einrichtungen legte, und ebenso soll die Bezeichnung der früher herrschenden, jetzt aber zurückgedrängten und überflügelten

Digitized by Google

Parteien als Häresien zeigen, daß hier auf Lehrunterschieden aller Nachdruck ruhe, die um keinen Preis aufgeopfert werden sollten.

Der Kampf der ursprünglichen Parteien, sowie die ireniſchen Bestrebungen der darauf folgenden Zeit (die Unionstheologie) haben ihren treuen Ausdruck in der christlichen Literatur dieſes Zeitabſchnittes gefunden; von den älteſten Beſtandtheilen der hl. Schrift angefangen, laſſen ſich in ihr die verſchiedenen christlichen Richtungen mit Sicherheit nachweiſen und die einzelnen Ideenkreiſe beſtimmen, welche erſt durch polaren Gegenſatz zerklüftet, ſpäter ſich gegenſeitig anzogen, ſich ausglichen und in der Bildung einer rechten Mitte verſöhnten. Die Abſichtlichkeit und die Tendenz, welche ſich dem geübten Blicke des Forſchers in dieſen Schriften zu erkennen gibt, iſt in jenen verworrenen, gährungsvollen Zuſtänden der Urzeit der leitende Faden, mittelſt deſſen man ſich in dieſem verſchlungenen Labyrinth von Gegenſätzen und Kämpfen zurechtzufinden habe.

Vor Allem iſt daher eine dem an die Spitze geſtellten Grundſatze entſprechende, ſachliche und chronologiſche Ordnung und Ueberſicht der Literatur dieſes Zeitabſchnittes mit Einſchluß der neuteſtamentlichen Schriften ein unumgängliches Erforderniß, ja die wahre, durch eine unbefangene und rückſichtslos eindringende Kritik enthüllte Geſchichte dieſer Literatur iſt die reinſte und wahrſte Geſchichte der chriſtlichen Kirche ſelbſt. Das für dieſe Kritik geltende Princip liegt in den drei verſchiedenen chriſtlichen Grundrichtungen, welche während dieſer Epoche mit einander um die Herrſchaft gerungen haben.

Frühzeitig hat ſich das Chriſtenthum in zwei weſentlich verſchiedene Gegenſätze oder vielmehr Extreme geſpalten: in das Judenchriſtenthum und in das Heidenchriſtenthum. Die erſte Frage nämlich, welche die Apoſtel ernſtlich beſchäftigen mußte, bezog ſich auf die Stellung, welche das Chriſtenthum zum Judenthum einzunehmen habe. Dieſe Stellung konnte man entweder in dem engſten Anſchluſſe an das Judenthum finden, ſo daß das ganze jüdiſche Geſetz in ſeiner Verbindlichkeit auch jetzt noch für die Anhänger der neuen Religion fortbeſtehen ſollte, oder man konnte den univerſellen Charakter des Chriſtenthums geltend machen, es vollſtändig von ſeinem Boden im Judenthum ablöſen und die Vernichtung des jüdiſchen Geſetzes zum Ausgangspunkt nehmen, um allen Menſchen ohne Ausnahme die Theilnahme an dem neuen Glauben zu gewähren. Nun iſt man freilich gewöhnlich der Meinung, daß die Ausgleichung dieſer Gegenſätze ſchon ſehr früh, nämlich durch die Apo-

Digitized by Google

stel selbst auf dem Apostelconcil zu Jerusalem vollzogen worden sei; allein diese Meinung erweist sich als falsch, wenn man die ganze Schärfe und Tragweite des Gegensatzes ermißt, wie er in den ächten Briefen des Apostels Paulus hervortritt, namentlich wie er im Widerspruch mit der Apostelgeschichte im zweiten Kapitel des Galaterbriefes geschildert wird. Diese Schilderung macht in jedem ihrer einzelnen Punkte den Eindruck der Wahrheit: so unversöhnlich müssen die beiden Parteien, die judenchristliche mit ihrem zähen Festhalten am Gesetze, die heidenchristliche mit ihrer Aufhebung und Vernichtung des Gesetzes, einander gegenübergestanden haben. Ihre Führer waren die beiden Apostel Petrus und Paulus, und zu der Zeit, wo der Letztere starb, „gab es nur Judenchristen und Heidenchristen mit entgegengesetzten Richtungen und Interessen, noch keine, beide vereinigende kirchliche Gemeinschaft, und die Geschichte hat noch nichts von größerer Bedeutung aufzuweisen, was dazu hätte dienen können, die große Kluft, welche seit den Ereignissen in Antiochien zwischen den beiden Aposteln Petrus und Paulus, als den Häuptern der beiden Parteien, sich aufgethan hatte, wieder auszufüllen“ [1].

„Der Natur der Sache nach“ ist nun allerdings nach dem Tode der Apostel zu erwarten, daß die Parteien „durch Ausgleichung der Differenzen und Vermittlung der Gegensätze“ einander näher treten; diese Richtung mußte sogar mehr und mehr die vorherrschende und überwiegende werden. Allein zunächst entsprach es mehr dem Wesen der bestehenden Parteien, den Gegensatz in seiner größten Schärfe hervorzukehren, ihn zu einem bewußten und absichtlichen zu machen und die Brücke der Vermittlung abzubrechen. Dieß wird dadurch geschehen, daß der Paulinismus in vollster Einseitigkeit seine antithetische Spitze gegen das Judenchristenthum wendet, und andererseits das Letztere die volle Kraft seiner Feindschaft gegen den Paulinismus entfaltet. Die vorzüglichsten Erscheinungen, in welchen der Gegensatz bis zur vollen Ausschließlichkeit fortgebildet uns begegnet, sind auf der pauliniſchen Grundlage der Marcionitismus mit seiner völligen Losreißung des Christenthums vom Judenthum, und auf der petriniſchen Grundlage der Ebionitismus der clementiniſchen Homilien, welche versteckt in der Person des Simon Magus den Apostel Paulus und in der Lehre des Erstern den pauliniſchen Marcionitismus bekämpfen. Während der Marcionitismus seine Alleinberechtigung behauptet und das petriniſche Christenthum

[1] Baur, das Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 66.

Digitized by Google

zur Offenbarung des bösen Judengottes degradirt, ist in den clementinischen Homilien der Apostel Paulus selbst zum Vater aller Häresie gemacht, und sein Universalismus mit dem heidnischen Polytheismus auf gleiche Stufe gestellt. Die volle Kraft des Gegensatzes zeigt sich vornehmlich in der Syzygienlehre der Homilien, in welcher nach einem allgemein geltenden Entwicklungsgesetze Paulus (in der Person des Simon Magus) und Petrus so verbunden sind, daß Ersterer nothwendig der Prophet der Lüge, Letzterer nothwendig der Prophet der Wahrheit ist, eine Verbindung diametral verschiedener Gegensätze, welche sich durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurchzieht und deßhalb auf einem unverbrüchlichen Gesetze der höhern Weltordnung beruhen muß. Judenchristenthum und Heidenchristenthum haben nichts Gemeinsames mehr; sie verhalten sich wie Wahrheit und Lüge, Licht und Finsterniß.

Das eine Christenthum ist somit in zwei völlig verschiedene Richtungen auseinander gegangen, und in ihnen stellt sich die ganze Weite des Gegensatzes zwischen den beiden Parteien dar. Gleichwohl muß, wie das Dasein einer alle Extreme von sich absondernden und die Gegensätze nach ihrer Versöhnung in sich vereinigenden katholischen Kirche beweist, eine Ausgleichung dieser divergirenden Richtungen und eine Vermittlung stattgefunden haben, durch welche sie sich zur einheitlichen Mitte zusammengeschlossen haben. Gerade der Zustand gänzlicher Trennung und extremer Isolirung wird das Bedürfniß der Einigung, die Erinnerung an den gemeinsamen Ausgangspunkt und das Streben nach neuer Einheit und Versöhnung geweckt haben. Die auf die Spitze getriebene Einseitigkeit erzeugt das Bewußtsein auf der einen, wie auf der andern Seite, daß man von dem geraden Wege der Wahrheit abgewichen sei. Auf die höchste Spannung des Gegensatzes folgt darum das Streben, sich einander wieder zu nähern und in einem gemeinschaftlichen Gedankenkreise sich wieder zusammen zu finden. Beide Theile ließen von der Strenge des Gegensatzes mehr oder weniger nach, die Schroffheit des Parteistandpunktes wurde gemildert, die Widersprüche stumpften sich ab, ein Gemeinschaft suchender und bildender Trieb brach immer mächtiger hervor; kurz, wenn es vorher geheißen hatte, entweder das petrinische Judenchristenthum oder das paulinische Heidenchristenthum ist das wahre Christenthum, so ist nun das Stichwort: nicht nur die eine, sondern auch die andere Richtung enthält Wahrheit, und die ganze Wahrheit liegt eben in der Mitte, in der Summe des Gemeinsamen auf beiden Seiten. Von welcher Seite indessen vor-

Digitized by Google

zugsweise diese ireniſchen, auf Union hinarbeitenden Beſtrebungen ausgegangen ſeien, iſt Gegenſtand der Controverſe, indem nach Schwegler[1] der Ebionitismus ſich ſtufenweiſe bis zum Katholicismus entwickelte, nach Ritſchl[2] im Paulinismus eine Veränderung vorgeht, welche ihn der Gegenſeite näher führt und darin beſteht, daß der Glaube nicht mehr der ſubjective Glaube an den Verſöhnungstod Chriſti ohne Geſetz war, ſondern der Glaube im weitern Sinne in ſeiner Beziehung auf Gott, welchem ſodann die Befolgung des göttlichen Willens oder des Gebotes Chriſti als Mittel der Rechtfertigung, Erlöſung, Beſeligung im geſetzlichen Sinne zur Seite trat und trotz der anfänglichen pauliniſchen Formel ein bedeutendes Uebergewicht über den Glauben erhielt. Die Auffaſſung des Chriſtenthums als eines neuen Geſetzes und die Formel, daß nicht durch den Glauben an den Verſöhnungstod Chriſti allein, ſondern durch den Glauben und die in guten Werken ſich bethätigende Liebe die Rechtfertigung vollbracht werde, gilt als das Wahrzeichen dieſes neuen Paulinismus. Nach Baur endlich, der hier den Kunſtgriff der Vermittlung von den alten Parteien für ſich entlehnt und auf die modernen Fragen der Schule anwendet, iſt „nichts wahrſcheinlicher, als daß die Vermittlung nicht bloß von der einen der beiden Seiten, ſondern von beiden auf verſchiedene Weiſe ausging", und gerade die Richtung (die ebionitiſche), welcher man in dieſer Beziehung am wenigſten zutraut und ſogar den innern Trieb der Entwicklung nicht zugeſtehen will, habe ſogar durch Fallenlaſſen der Beſchneidung und Subſtituirung der Taufe den erſten Schritt gethan, die Härte des urſprünglichen Gegenſatzes zu mildern[3]. Beſonders aber gibt ſich in den judenchriſtlichen Kreiſen die Annäherung an den Paulinismus darin zu erkennen, daß ſie den Univerſalismus des Letztern ſich aneignen, indem ſie Petrus zum eigentlichen Heidenapoſtel machen, ihm denſelben Wirkungskreis anweiſen wie Paulus und ihm die Aufgabe zuſchreiben, den Völkern die Lehre zu verkündigen, daß nur ein Gott iſt, welcher Himmel und Erde und Alles, was in ihnen iſt, geſchaffen hat, damit ſie durch Liebe zu ihm ſelig werden können. Alles das ſind Elemente, welche ſich das Judenchriſtenthum in ihm zuſagenden Formen aus dem den innerſten Kern des jüdiſchen Particularismus zerſprengenden Princip des Paulinismus angeeignet hat.

[1] Das nachapoſtol. Zeitalter in den Hauptmomenten ſeiner Entwicklung. Tüb. 1846.
[2] Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857.
[3] Das Chriſtenthum der erſten drei Jahrh. S. 91.

Digitized by Google

Sofort verfolgt Baur die Spuren einer Annäherung von Judenchristenthum und Heidenchristenthum in der Literatur jener Zeiten weiter, und findet sie im Briefe des Jakobus, im Briefe an die Hebräer, an die Epheser, Kolosser, Philipper, vorzüglich aber in der Apostelgeschichte. Mochte man sich nämlich auf kirchlichem Boden noch so sehr begegnen und einigen, das ganze Unionswerk mußte doch wieder in sich zerfallen, wenn die neue Kirche „das Bewußtsein in sich haben mußte, daß die beiden an der Spitze der beiden Hauptparteien stehenden Apostel selbst so entgegengesetzte Ansichten und Grundsätze gehabt haben, wenn man an sie nur mit der Erinnerung an einen zwischen ihnen selbst stattgefundenen und nicht mehr ausgeglichenen Zwiespalt zurückdenken konnte“ [1]. Es ist klar, daß nun auch der geschichtlichen Thatsache Gewalt angethan [2], daß noch bei Lebzeiten der Apostel eine Aussöhnung zwischen ihnen fingirt, und daß mit einem Worte das eigenthümlich Pauliniſche auch auf Petrus, und das eigenthümlich Petriniſche auch auf Paulus übertragen werden mußte, und eben dieß sei in der Apostelgeschichte geschehen, wenn man beachte, wie darin die beiden Apostel geschildert werden. „Sie ist, wie durch die neuesten Untersuchungen unwidersprechlich (!) dargethan ist, nicht eine rein historische Schrift, sondern kann nur als eine, eine bestimmte Tendenz verfolgende Darstellung betrachtet werden“ [3], deren Zweck ist, die Gegensätze zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum (Petrinismus und Paulinismus) in der Wurzel zu zerstören.

Von besonderm Interesse für den Fortgang des Unionswerkes ist die Literatur der sog. apostolischen Väter, mit Einschluß Justins. Auch hier wollen Schwegler und Ritschl eine Unterscheidung der einzelnen Schriften nach den Kategorien des Ebionitismus oder Paulinismus vornehmen. Baur dagegen behauptet, daß sie nicht mehr durchzuführen sei. „Das Resultat ist immer dasselbe, ob man den Ausgangspunkt zur Beurtheilung dieser Schriften auf der einen oder andern Seite nimmt“ [4]. Darin drückt sich nach ihm gerade der Fortschritt der Einheitsbestrebungen aus. Die früher erwähnten Schriften stellen sich von selbst auf die eine oder die andere Seite, und man kann nicht im Zweifel darüber sein, aus welcher Richtung sie hervorgegangen sind, und welche sie selbst neh-

[1] Das Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 111.
[2] So alt ist also die katholische Geschichtsfälschung — nach Baur!
[3] A. a. O. S. 111.
[4] A. a. O. S. 117.

Digitized by Google

men. Anders verhält es sich mit den Schriften der letztern Art (den Schriften der apostolischen Väter); sie „tragen überhaupt einen indifferenten, neutralisirenden, äußerlich vermittelnden Charakter an sich, und was sie unterscheidet, kann daher nur nach solchen Merkmalen bestimmt werden, an welchen sich eine größere oder geringere Hinneigung auf die eine oder die andere Seite zu erkennen gibt. Von diesem Gesichtspunkt aus stellen sich der Brief des Barnabas und die pseudo-ignatianischen Briefe am meisten auf die antijüdische Seite; im geringern Grade ist dieß beim Briefe des Clemens und Polykarp, sowie beim Hirten des Hermas der Fall. Immer aber bleibt die gemeinsame Eigenthümlichkeit, daß die Differenzen der beiden Richtungen sich schon ganz aneinander abgerieben zu haben scheinen, um sich in eine neutrale Lehrform aufzulösen, in welcher Glaube und Werke unvermittelt neben einander stehen“ [1]. In dieser Literatur haben wir daher den eigentlichen Uebergang aus der Trennung und dem Gegensatze in die Vereinigung und Einheit der katholischen Kirche vor uns; es gibt aber keinen treuern Repräsentanten dieser Uebergangsperiode als Justin den Martyrer, welcher auf der einen Seite den apostolischen Vätern ebenso nahe steht, als auf der andern den katholischen Kirchenlehrern [2]. Das A. T. bleibt ihm allerdings die absolute Quelle der Wahrheit, und ist somit die geschichtliche Grundlage des Christenthums; aber das Judenthum kann doch nur vom Standpunkte des Christenthums verstanden und in seinem wahren geistigen Gehalte ausgelegt werden. Es ist daher nur die prophetische und allegorische Hülle des Christenthums, das bereits unter dem Buchstaben des A. T. vollständig vorhanden ist, und zu letzterm braucht deßhalb nur das rechte geistige Verständniß, die typisch-allegorische Auffassungsweise hinzuzukommen, damit die Decke von demselben hinweggezogen werde und der christliche Kern zum Vorschein komme. Je nach dem Standpunkte der Auslegung ergibt sich aus dem A. T. das Judenthum oder Christenthum, ein und derselbe Offenbarungsinhalt ist so einer falschen oder wahren Auffassung fähig.

Alle Vorbereitungen für die neue, beide Parteien in einer gemeinsamen Mitte umfassende, katholische Kirche sind somit getroffen; nur der letzte Schritt bleibt noch zu thun übrig. Die Einheit nämlich kann so lange noch nicht als fest begründet und als unzweifelhaft anerkannt werden,

[1] A. a. O. S. 120.
[2] A. a. O. S. 122.

Digitized by Google

als die Erinnerung an den Zwiespalt der beiden Apostel bleibt, welche die Gründer der beiden erst entzweiten, später versöhnten Richtungen waren. In der vollständigen Verwischung dieser Erinnerung kam das Einheitswerk zum Abschluß. Die Apostel selbst mußten sich die Hand zum Frieden gereicht, sich selbst gegenseitig als Brüder anerkannt haben, und daß eben dieß gerade zu der Zeit zur Geltung kam, in welcher die katholische Kirche in ihren Hauptrepräsentanten (Irenäus und Tertullian) vollends in's Dasein trat, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß eben dieß der Hauptpunkt des vollen Friedensschlusses war. Die Gleichstellung der beiden Apostel, welche in der Apostelgeschichte noch ein angestrebtes Ziel war, ist nun in der Wirklichkeit erreicht; für die Erreichung dieses Zieles aber sind vorzugsweise die beiden petrinischen Briefe, „deren conciliatorische Tendenz" gar nicht zu verkennen ist, von Bedeutung gewesen. Jetzt bildet sich sogar die Sage, daß auch Petrus in Rom gewesen und daß er hier ebenso wie Paulus den Martyrertod erlitten habe, und schon Cajus im Anfange des dritten Jahrh. konnte die Begräbnißstätten beider Apostel in Rom aufzeigen, „während doch mit gutem Grund bezweifelt werden kann, ob Petrus auch nur nach Rom gekommen sei"[1].

So verschwindet nun die Erinnerung an den Gegensatz beider Apostel in diesen Zeiten gänzlich; die auf die Einheit der beiden Apostel gegründete katholische Kirche tritt an die Stelle des frühern einseitigen Judenchristenthums und Heidenchristenthums, deren Gegensätze in einer höhern Einheit aufgehoben sind, und es versteht sich von selbst, daß diejenige Kirche, welche von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus gegründet worden ist, d. h. die römische der Mittelpunkt dieser neuen, aus der Versöhnung der Apostel hervorgegangenen katholischen Kirche sein muß.

Darum wird denn auch das „conciliatorische Interesse", durch welches zuletzt das volle Einheitswerk zu Stande gebracht worden ist, vorzugsweise und von Anfang an in der römischen Gemeinde vorauszusetzen sein. Schon der erste Brief des Petrus deutet darauf hin, da unter dem Babylon, wo der Schreibende sich befindet, nur Rom gemeint sein kann. Uebrigens „setzt ja schon der Apostel Paulus das Vertrauen einer bessern Verständigung in diese Gemeinde; so manche Schriften, die auf denselben Zweck hinarbeiteten, namentlich die Apostelgeschichte, wur-

[1] A. a. O. S. 128.

Digitized by Google

den wahrscheinlich in Rom verfaßt; in keiner andern Gemeinde hatte man so große Beweggründe zu einer solchen Versöhnung wie hier, wo auf der einen Seite der Apostel Paulus durch die Macht der geschichtlichen Erinnerung, auf der andern der Apostel Petrus durch das Ansehen, mit welchem er schon früh auch als das Haupt der römischen Gemeinde gedacht wurde, mit so gleicher Berechtigung einander gegenüberstanden. Auch dieß stimmt mit dem Charakter der römischen Gemeinde, in welcher von Anfang an das judenchristliche Element das überwiegende war, überein, daß dem Apostel Petrus, bei allem Bestreben der Gleichstellung der beiden Apostel, doch immer noch ein gewisser Vorzug vor dem Apostel Paulus eingeräumt wird“ [1].

Als Resultat dieser Untersuchung ergibt sich demnach der Satz: daß die römische Kirche nicht durch Petrus und Paulus gegründet, daß diese angebliche, zuerst von Irenäus behauptete Thatsache eine Sage sei, welche sich gleichzeitig mit der katholischen Kirche bildete, und in welcher die Bildung dieser katholischen Kirche selbst ihren Abschluß erhielt. Sie ist gleichsam das Siegel, das unter den Unionsvertrag der beiden, judenchristlichen und heidenchristlichen, Richtungen gesetzt wird. Mithin fällt auch der auf jene angebliche Thatsache gegründete Vorrang der römischen Kirche vor den übrigen Kirchen apostolischen Ursprungs als der geschichtlichen Bewährung entbehrend weg.

So feindselig diese Argumentation auch gegen die römische Kirche ist, ein großes Zugeständniß liegt doch in derselben, das wir gleich an der Spitze der anzustellenden Prüfung der Baur'schen Hypothesen hervorheben müssen, das Zugeständniß nämlich, daß wenigstens zu der Zeit, als die katholische Kirche sich bildete, am Ende des zweiten Jahrhunderts, die römische Kirche den Primat vor den übrigen Kirchen besessen habe, und daß die Erringung dieses Primats durch einen der römischen Kirche von Anfang an eigenthümlichen „conciliatorischen“ Geist in der vorhergehenden Zeit angebahnt worden sei. Gesetzt nun, es ließe sich zeigen, daß die ganze Art und Weise, wie Baur und seine Schule sich den Ursprung der katholischen Kirche denken, nichts anders als eine und noch dazu sehr schlecht begründete Hypothese, nichts anders nämlich als eine von den modernen Zuständen des Protestantismus entlehnte und auf das ursprüngliche Christenthum übertragene Schultheorie sei, so würde, da der Primat der römischen Kirche so alt ist, als die katholische Kirche

[1] A. a. O. S. 130.

Digitized by Google

und diese eben die ursprüngliche Kirche ist, daraus folgen, daß die römische Kirche von jeher an der Spitze der übrigen Kirchen gestanden habe. Und umgekehrt, ließe sich darthun, daß die Gründung der römischen Kirche durch die Apostel Petrus und Paulus nicht eine Tendenzlüge, sondern eine wohlbezeugte, dem Zweifel und der Kritik Stand haltende Thatsache sei, so würde wieder nach Baurs eigener Voraussetzung dadurch constatirt, daß die katholische Kirche so alt sein müsse als die römische, d. h. daß sie eben die apostolische Kirche selbst sei. Nun trägt allerdings Baur seine Hypothese mit dem Bewußtsein der zweifellosesten Gewißheit und mit der Ueberzeugung vor, daß in ihr die Summe aller wirklich ruhigen, unbefangenen und objectiven Untersuchungen enthalten sei, welche über die älteste Geschichte des Christenthums von der Wissenschaft angestellt worden sind; allein es ist eben die Frage, ob dieses Selbstgefühl so berechtigt sei, wie es auftritt, und ob vor einer wirklich unbefangenen Prüfung sich hier nicht das Schauspiel wiederhole, das, wie Baur selbst in seinen „Epochen der Kirchengeschichtsschreibung“[1] so ergreifend dargestellt hat, so oft in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung mit der Klage wiederkehrt, daß es noch immer keine ganz wahre und unparteiische Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte gebe. Die „neuesten Resultate“ der Wissenschaft sind immer mit dem Anspruche zweifelloser Gewißheit hervorgetreten, bis sie durch die allerneuesten wieder verdrängt und außer Kurs gesetzt wurden. Prüfen wir daher die Beweisführung Baurs, ob ihr eine solche unumstößliche Gewißheit zukomme, daß ihre Resultate mehr als Meinung und Hypothese sind, daß wir sie mit vollem Vertrauen als unumstößliche Thatsachen der Geschichte hinnehmen können. Wir fürchten, daß sich das Gegentheil herausstelle, daß die ganze mit so großer Zuversicht vorgetragene Hypothese über den Ursprung der katholischen und den Primat der römischen Kirche doch nur auf sehr schwachen Füßen stehe und eine ernste Kritik nicht auszuhalten vermöge.

1. Für's Erste muß Baur und seine Schule gegen die Literatur des apostolischen Zeitalters mit einem wahrhaft staunenswerthen Heroismus einen unbarmherzigen Zerstörungskrieg führen und eine völlig vernichtende Kritik über sie ergehen lassen. Nur nach „dieser historischen Methode“ ist es möglich, zu seinem Resultate zu gelangen. Nicht eine oder die andere Schrift fällt dieser kritischen Manie zum Opfer, sondern die

[1] Tüb. 1852.

Digitized by Google

ganze christliche Literatur bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts mit geringen Ausnahmen muß als unächt verworfen werden oder wenigstens als gefälscht sich einen Wiederherstellungsversuch gefallen lassen. Vom N. T. bleibt nichts bestehen, als die vier größern paulinischen Briefe (an die Galater, die beiden an die Korinther und der Römerbrief). Das gleiche Schicksal wird über die Literatur der apostolischen Väter verhängt. Dergleichen Gewaltstreiche erwecken gewiß nicht ein günstiges Vorurtheil für die Hypothese von Baur. Vor Allem aber leuchtet ein, wie morsch die Grundlage sei, auf welche der ganze Hypothesenbau sich stützt. Wird nur ein einziger Stein aus ihm herausgenommen, so stürzt das Ganze zusammen. Gesetzt, es ließe sich nur die Aechtheit der einen oder der andern Schrift, z. B. der Apostelgeschichte oder des ersten petrinischen Briefes siegreich gegen Baur vertheidigen, so wäre sein ganzes kritisches System unhaltbar. Denn im ersten Falle ließe sich der als Grundthatsache der Geschichte des Christenthums vorausgesetzte feindliche und unversöhnte Gegensatz zwischen den beiden Aposteln Petrus und Paulus nicht länger behaupten; im zweiten Falle hätten wir, wie Baur selbst zugibt, in jenem Briefe ein unverwerfliches Zeugniß aus dem Munde des Apostels Petrus selbst, daß er in Rom gewesen. Ferner: sind die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und die Pastoralbriefe ächt, so folgt daraus, daß das katholische Christenthum, welches nach Baur erst im zweiten Jahrhundert aufkam, das Christenthum der apostolischen Zeit war und vom Apostel Paulus selbst gelehrt wurde. Fallen die Hypothesen von der Unächtheit dieser Schriften, so fallen eben damit auch die darauf einzig und allein gegründeten Hypothesen vom Ursprung der katholischen und vom Primat der römischen Kirche als leere Vorurtheile und luftige Hirngespinnste weg. Daß nun dieser kritische Vernichtungskrieg gegen die Literatur der apostolischen Kirche bereits mit einem anerkannten Siege der Tübinger Schule geschlossen habe, wird nach dem gegenwärtigen Stande der Verhandlungen innerhalb der protestantischen Theologie selbst kein Unparteiischer behaupten. Im schlimmsten Falle wäre also die Tübinger Geschichtsanschauung von der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit eine auf angefochtene Hypothesen gebaute Hypothese.

2. Betrachten wir nun die von Baur und seiner Schule angewendete Kritik und die Grundsätze, auf welchen sie beruht, etwas näher, um uns die Fragen vorzulegen, ob ihre Resultate so ausgemacht und zweifellos sind, daß wir uns ihnen mit voller Beruhigung unseres kri-

Digitized by Google

tischen Gewissens hingeben können. Von den beiden Arten der Kritik, der äußern und innern, ist es besonders die Letztere, welche mit Virtuosität gehandhabt wird, um in der Literatur der apostolischen Zeit aufzuräumen und auf dem leeren Raume eine Kirche nach eigener Erfindung und eigenem theologischen Geschmack aufzubauen oder vielmehr zu schaffen. Die äußere Kritik, welche sich mit wahrhafter Selbstverläugnung und mit der gewissenhaftesten Zurückdrängung der eigenen Subjectivität an die Vergangenheit selbst, an ihre Zeugnisse und Denkmale hält, wird mit der dünkelhaftesten Geringschätzung behandelt, und diejenigen, welche von diesem Standpunkte aus Widerspruch gegen die Zerstörungswuth der Schule erheben, werden mit der Bemerkung abgefertigt, daß sie überhaupt „der neuesten Kritik die ganze Starrheit und Unlebendigkeit ihres veralteten Standpunkts entgegensetzen, und es nicht anerkennen, daß nur durch eine schärfer eindringende kritische Auffassung ein neues Licht in das Dunkel der Verhältnisse der christlichen Urzeit gebracht werden könne“ [1]. Der wahre Grund dieser höhnenden Zurechtweisung liegt aber darin, daß die äußere Kritik mit ihren positiven historischen Zeugnissen schnurstracks der innern Kritik mit ihren subjectiven Einfällen und Willkürlichkeiten entgegen läuft. Doch davon abgesehen, ist die ausschließliche Bevorzugung der innern Kritik der Tod aller wahren geschichtlichen Wissenschaft und muß, je rücksichtsloser und umfassender sie geübt wird, eine gänzliche Umkehrung des normalen Standpunktes in der Erforschung und Prüfung des geschichtlichen Thatbestandes zur Folge haben. In erster Reihe wird immer die wahrhaft objective Kritik der Quellen stehen; sie wird immer von dem in ihnen selbst Gegebenen und von dem in ihnen bezeugten geschichtlichen Material ausgehen, und erst wenn es gilt, aus diesem Material die geschichtliche Darstellung zu schaffen und den innern Entwicklungsgang, wie er in den Thatsachen selbst sich vollzogen hat, sich zum Verständniß zu bringen, ist die innere Kritik an der Reihe und in ihrem Rechte. Nur auf jener objectiven und positiven Grundlage ist man versichert, sich des wahren geschichtlichen Thatbestandes zu bemächtigen, während man bei dem umgekehrten Verfahren, von der auf innerer, subjectiver Kritik ruhenden Grundlage ausgehend, Gefahr läuft, die geschichtliche Wirklichkeit wie eine wächserne Nase zu behandeln, die man nach Lust und Laune umformt, dem wirklichen Thatbestand den Wechselbalg unserer eigenen Erfindungen, Ansichten, Mei-

[1] A. a. O. S. 86.

Digitized by Google

nungen und Hypothesen zu unterschieben, und Einbildungen, welche der Zauberspiegel unserer Phantasie uns im schimmernden, aber trügerischen Lichte von Wirklichkeiten zeigt, an die Stelle der wahrhaften Wirklichkeit zu setzen. So entsteht jener Geist „der Kritik", welcher, wie ein moderner Saturnus, seine eigenen Erzeugnisse, die das Dunkel der Vergangenheit lichtenden und sichtenden Hypothesen, auffrißt, und auch „die neueste Kritik" muß sich auf eine noch neuere gefaßt machen, von deren Paroxysmus sie selbst verschlungen wird. Uebrigens bietet die Geschichte der Schule selbst in ihren innern Controversen Belege zu der eben ausgesprochenen Behauptung in genügender Fülle dar. Mit einer Fruchtbarkeit an neuen Hypothesen, wie sie selbst bei den alten Gnostikern ihres Gleichen sucht, geht ebenmäßig ein nicht minder großer Zerstörungstrieb Hand in Hand, ein Beweis, in welchen luftigen Regionen diese Art der Kritik ihr koboldartiges Spiel treibt. Man mag es vornehm einen „veralteten" Standpunkt nennen, wenn gefordert wird, daß, wie die Philosophie sich auf die Empirie stützt, so die geschichtliche Darstellung sich auf den Boden der Thatsachen, wie sie in den Quellen zunächst vorliegen, stellen solle; das „Veraltete" ist zuerst das Alte selbst, und alt zu sein, ist das Privilegium der Wahrheit. „Die neueste Kritik" dagegen darf es schon nicht einmal wagen, ehrlich jenen objectiven Standpunkt einzunehmen, wenn sie nicht sogleich sich selbst aufgeben will; denn es gibt keinen größern Widerspruch, als diese Kritik und die Ueberlieferungen in den alten Quellen selbst, die darum absichtlich von ihr ignorirt und bei Seite geschoben werden.

3. Einem System von Hypothesen, welches damit beginnt, fast die ganze Literatur der apostolischen Zeit für unächt zu erklären, und dabei sich mit souveräner Willkür über die bewährtesten Zeugnisse des Alterthums hinwegsetzt, wird schon an und für sich Niemand einen hohen Grad von innerer Festigkeit und Haltbarkeit zuschreiben. Vollends aber wird dieß zur nackten Unmöglichkeit, wenn man den eigentlich positiven Ausgangspunkt dieser Kritik in's Auge faßt. Die Auslegung, welche zuerst Baur vom zweiten Kapitel des Galaterbriefes gegeben und aus welcher er den Schluß gezogen hat, daß im apostolischen Zeitalter ein an die Namen der Apostel Petrus und Paulus sich knüpfendes Judenchristenthum und Heidenchristenthum in unversöhntem Zwiespalt sich einander gegenüber gestanden haben, ist offenbar der Grund- und Eckstein des ganzen Hypothesenbaues. Diese Auslegung ist es, an welcher zunächst die Aechtheit der Apostelgeschichte, dann der übrigen pauliniſchen

Digitized by Google

Briefe, zuletzt aller übrigen Bestandtheile des N. T. geprüft wird, und auf welche das Verwerfungsurtheil über den weitaus größten Theil derselben sich gründet. Nach den daraus sich ergebenden Kategorien des Judenchristenthums und Heidenthums wird sodann die Literatur der nachapostolischen Zeit classificirt, wobei jeder Unterschied von Häresie und Kirche bei Seite geschoben und unzweifelhaft häretische Schriftwerke, wie die clementinischen Homilien, behandelt werden, als wären sie ächte Producte der Kirche selbst in einem gewissen Stadium ihrer Entwicklung, in ihrem Fortschritte nämlich zur katholischen Kirche. Der Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte wird so lange Gewalt angethan, so lange werden alle Marterwerkzeuge der „neuesten Kritik" an ihr versucht, bis sie sich jener Auslegung und den aus ihr abgeleiteten Consequenzen unterwirft. Es ist klar, daß mit jener Auslegung das Schicksal der ganzen historischen Construction, deren Ausgangspunkt sie bildet, entschieden ist. Nun aber kann diese Auslegung nichts für sich anführen, als daß sie eben die allerneueste ist. Die katholische Kirche hat sie niemals gekannt, die protestantische Bibelerklärung selbst hat ihr keineswegs zugestimmt, sie ist lediglich das Eigenthum einer theologischen Schule, die in ihrer Weise und nach ihren Begriffen von Kirche den Auf- und Ausbau der katholischen Kirche sich klar zu machen getrachtet hat. Der Widerspruch gegen diese Auslegung und die aus ihr gezogenen Consequenzen ist noch immer so groß, daß sie bis jetzt außer dem Reiz der Neuheit nur die Auctorität einer theologischen Schule für sich hat. Und diese Auslegung soll der Schlüssel zum Verständniß der christlichen Urzeit, zum Verständniß der katholischen Kirche sein! Diese selbst soll einer Lüge, der Fiction, daß die beiden Apostel Petrus und Paulus nicht in unversöhnlichem Gegensatz, sondern in voller Einstimmigkeit gestanden haben, ihren Ursprung verdanken! Als wenn es möglich gewesen wäre, eine Erinnerung, die sich mit solcher Kraft und Lebendigkeit bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts erhalten hatte, nun mit einem Male aus dem Gedächtnisse der Zeiten zu vertilgen und so vollständig zu vernichten, daß, wenn Baur sie nicht in der Gegenwart wieder aufgefrischt hätte, sie spurlos untergegangen und verschwunden wäre. Wenn der Eklekticismus, der nach Baur die katholische Kirche aus der Versöhnung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums geschaffen hat, sich damit begnügt hätte, zu zeigen, daß der Widerspruch zwischen den beiden Aposteln nur ein persönlicher und vor einem höhern Forum eigentlich unberechtigter gewesen sei, so könnte man sich mit der Annahme Baurs noch einigermaßen befreunden, nach dem Er-

Digitized by Google

fahrungssatze, daß Schulstreitigkeiten gewöhnlich einen solchen Verlauf nehmen, und nach der Analogie, wie in der Geschichte der spätern griechischen Philosophie das Verhältniß zwischen Plato und Aristoteles aufgefaßt worden ist. Die Hypothese von dem Ursprunge der katholischen Kirche würde dann nicht gleich bei ihrer Geburt an innerer Unmöglichkeit und Lebensunfähigkeit sterben. So aber, wie Baur sie vorträgt, hat sie sofort alle historische, wir sagen nicht Wirklichkeit, sondern Wahrscheinlichkeit gegen sich. Es gilt jetzt als eine monströse Hypothese, wenn man auf den literarischen Betrug der pseudo-isidorischen Decretalen die Machtfülle des Papstes im Mittelalter gründen wollte. Aber diese Hypothese ist noch golden im Vergleich mit der von Baur über den Ursprung der katholischen Kirche. Eine Anstalt, wie die katholische Kirche, mit der unermeßlichen Fülle von Leben und Kraft, die sie im Laufe von fast zwei Jahrtausenden in ihrer die ganze Menschheit umfassenden Wirksamkeit geoffenbart hat, soll einen so menschlichen, so künstlichen und so zweideutigen Ursprung haben, wie Baur annimmt! In der That, die Errichtung einer Pyramide auf der Basis einer Nadelspitze erscheint einfacher, glaubhafter und natürlicher, als der Aufbau der katholischen Kirche auf einer Hypothese, wie die von Baur.

4. Baur und seine Schule rechnen es sich, namentlich gegenüber der katholischen Geschichtsschreibung, welche nach der Meinung jenes Gelehrten mit ihrer Auffassung der Geschichte noch nicht über den Baronius hinaus ist, zum besondern Verdienste an, vor Allem den Begriff der Geschichte richtig erfaßt zu haben. Sie rühmen sich, daß sie zuerst die Geschichte des Christenthums in ihrem immanenten Entwicklungsgange, wie sie aus einer ihr zu Grunde liegenden Idee nach ihren eigenen Gesetzen, mit innerer Nothwendigkeit und aus eigener Triebkraft sich gestaltet, begriffen haben. Prüfen wir, wie es mit diesem Ruhme steht. Wird wahrhaft die immanente Entwicklung einer zu Grunde liegenden Idee angenommen, so wird die geschichtliche Darstellung doch wohl zum Resultat haben müssen, daß trotz aller geschichtlichen Entwicklung die ursprüngliche Idee stets dieselbe geblieben, daß sie wohl ihren ganzen Reichthum an innerm Gehalt nach und nach entfaltet und auseinander gelegt habe, daß sie aber dennoch nicht als etwas wesentlich Anderes aus der Entwicklung hervorgehe, als wie sie in dieselbe eingegangen war. Bei aller Veränderung wird sie sich in ihrer anfänglichen Sichselbstgleichheit behaupten. Bei einer innern Entwicklung handelt es sich nothwendig um ein organisches Wachsthum, um einen Keim, der, in den Boden des ge-

Digitized by Google

schichtlichen Lebens hineingepflanzt, sich zum Ganzen entfaltet, um geschichtliche Gebilde, ähnlich denen, welche das organische Leben der Natur erzeugt. Wo bleibt aber die „immanente" Entwicklung, wenn ihr Resultat, wie das bei der Baur'schen Geschichtsbehandlung der Fall ist, das contradictorische Gegentheil von ihrem Ausgangspunkt ist, wenn aus dem Doppelkeim des Judenchristenthums und Heidenchristenthums die innere Einheit der katholischen Kirche entsprießt, wenn der unversöhnliche Zwiespalt der beiden Apostel Petrus und Paulus die Grundlage der geschichtlichen Entwicklung, und das Product derselben die völlige Einheit und Einstimmigkeit der beiden Apostel sein soll? Davon überhaupt zu schweigen, daß bei der Armseligkeit der Grundanschauung vom Wesen des Christenthums, welche vor der „neuesten" Kritik noch Bestand hat, der unendliche Einfluß und die Alles erfassende Tragweite seiner Einwirkung in der Geschichte zu einem unbegreiflichen Räthsel wird. Eine unbefangene, wirklich voraussetzungslose und an eine immanente Entwicklung in der Geschichte glaubende Betrachtnng kennt hier nur zwei Wege, die eingeschlagen werden können. Entweder ist der Gegensatz zwischen den beiden Aposteln wirklich unversöhnlich, dann wird man auf ihn auch eine doppelte Kirche, eine judenchristliche und eine heidenchristliche gründen müssen; oder er ist nicht unversöhnlich, er trägt von vornherein den Keim der höhern Einheit und Ausgleichung in sich, dann fordert wieder die Idee der immanenten Entwicklung, daß eben aus diesem ursprünglichen Keime die katholische Kirche hervorgehe und mit Verdrängung der extremen Gegensätze sich in der Geschichte Bahn breche. Dann wird man aber den Ursprung der katholischen Kirche nicht erst aus dem zweiten Jahrhundert datiren dürfen, dann ist sie eine ursprüngliche Schöpfung der Apostel selbst. So versteht man katholischerseits die Idee „der immanenten Entwicklung", die freilich für willkürliche Hypothesen keinen Raum übrig läßt, sondern in den historischen Thatsachen selbst den innern Entwicklungsgang der Dinge erblickt.

5. Nach Baur sind die meisten kanonischen Schriften, sowie die Schriften der apostolischen Väter Tendenzschriften und ihre Tendenz ist, von den allein für ächt geltenden vier pauliniſchen Briefen abgesehen, vorzugsweise eine conciliatorische, vermittelnde. Diese Ansicht ist unvermeidlich, wenn man einmal einen schroffen Dualismus zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum als Ausgangspunkt setzt, und doch auch wieder durch unabweisbare historische Thatsachen sich genöthigt sieht, eine spätere Einigung dieser Gegensätze zuzugeben. Aber eine an-

Digitized by Google

dere Frage ist es, ob diese Auffassung auch historisch sei, ob sie zu den Zuständen in der Kirche jener Zeiten passe. Hätten Baur und seine Schule Recht, so müßten die Verfasser jener Schriften nicht viel mehr gewesen sein, als unsere heutigen Broschürenschreiber, welche mit Hülfe der Presse öffentliche Meinung machen, um künstlich dem Publikum Ansichten einzuimpfen, die dem gesunden Sinn fern liegen und in dem historisch gebildeten Bewußtsein keinen Anhaltspunkt haben. Fast sollte man meinen, als wäre den verschiedenen, zur Einheit strebenden Parteien das moderne Institut eines Preßbureau's nicht unbekannt gewesen, und daß es schon damals besoldete Federn gegeben habe, welche im Dienste einer Partei die öffentliche Meinung zu bearbeiten hatten, und dieß mit so viel Geschick, mit einem solchen systematischen Ineinandergreifen gethan haben, daß sie selbst für das kaiserliche Frankreich ein nicht zu verachtendes Vorbild wären. Man müßte schon in dem ersten und zweiten Jahrhundert in der Kirche selbst ein Literatenthum voraussetzen, wie es allenfalls das kaiserliche Rom in seiner sittlichen Fäulniß erzeugen konnte, jedenfalls aber die Gegenwart erst wirklich ausgebrütet hat, wenn nämlich richtig wäre, was uns Baur über die „Tendenzschriften" jener Zeit versichert. Wie sehr widerspricht doch diese Ansicht den wirklichen Zuständen in der ersten Kirche! Gerade das Gegentheil von dem, was Baur zur Grundlage seiner Hypothese macht, ist wahr. Wenn das Christenthum ein künstliches Product jener Zeit, in welcher es entstand, gewesen wäre, so könnte man diese Ansicht über die ältesten christlichen Schriftwerke hingehen lassen; dann könnte man zugeben, daß vorzugsweise die literarische Thätigkeit oder auch Industrie innerhalb dieser christlichen Schule zur Verbreitung und Ausbildung derselben habe dienen müssen. Aber das Christenthum ist ja gerade das Gegentheil! Soweit ist es davon entfernt, eine besondere Schule zu sein, daß erst eine geraume Zeit verfloß, ehe es auch als wissenschaftliche Macht auftrat. Es ist nicht auf die Wissenschaft, nicht auf die Macht der Literatur, nicht auf ein Geschichte machendes Literatenthum, es ist auf die göttliche Wahrheit gegründet; es ist Religion, nicht Theorie; Leben und nicht Schulweisheit. Alles ist in ihm zunächst auf das Leben berechnet, auch die Art und Weise seiner Verbreitung durch die mündliche Predigt der Apostel. Die schriftliche Mittheilung ist in dieser Zeit etwas durchaus Untergeordnetes, etwas mehr oder weniger Zufälliges, und schon die Form der meisten Schriftwerke (die Briefform) deutet dieß an; sie ist nicht etwas, worauf Bestand und Entwicklung des Christenthums

Digitized by Google

beruht. Wir eignen uns in dieser Beziehung ganz die treffenden Worte von Aberle an, welcher diesen Gesichtspunkt, so natürlich er an sich ist, der Gegenwart erst wieder in's Gedächtniß rufen mußte. Aberle sagt:[1] „unläugbare Thatsache ist, daß der Herr seinen Jüngern die mündliche Verbreitung seiner Lehre geboten hat. Dieses Gebot, in einer Zeit gegeben, wo der schriftliche Verkehr bereits zu hoher Ausbildung gelangt war, wo in den Büchern des A. T. eine Sammlung heiliger Lehrschriften vorlag, wo in den jüdischen Schulen streng darauf gehalten wurde, daß die empfangene Lehre nicht aufgezeichnet, sondern bloß mündlich fortgepflanzt wurde, kann schlechterdings nicht in dem Sinne verstanden werden, wornach die mündliche Ueberlieferung nur die Repräsentantin jeder Art von Ueberlieferung, geschehe sie durch was immer für Mittel, genannt wäre; vielmehr muß man zugestehen, daß der Begriff der mündlichen Ueberlieferung im specifischen Sinn, wornach sie den Gegensatz zur schriftlichen bildet, genommen sei. Doch hat der Herr seinen Jüngern nicht verboten zu schreiben. Das Gebot ist ein affirmatives und daher auszulegen, wie alle affirmativen Gebote, als allgemeine Regel, von welcher abzuweichen erlaubt war, freilich nicht nach Belieben, sondern nur aus hinreichenden, in den objectiven Verhältnissen liegenden Gründen. Somit durften die neutestamentlichen Schriftsteller nicht schreiben, wann und was sie wollten, sondern nur dann, wenn sie es und nur so viel, als sie dem angeführten Gebot des Herrn gegenüber rechtfertigen konnten. Es begreift sich von selbst, daß eine solche Rechtfertigung keine besondere Schwierigkeiten hatte, wenn es galt, in einem Briefe an eine bestimmte, vertraute Gemeinde über einzelne Lehr- und Disciplinarpunkte Auskunft zu geben, wie denn auch angesehene jüdische Schulhäupter keinen Anstand nahmen, trotz des bestehenden Verbots der schriftlichen Fixirung ihrer Doctrin, unter den angegebenen Bedingungen Lehrschreiben an außerpalästinensische Gemeinden zu erlassen. Anders mußte es sich verhalten in Bezug auf historische Schriften, die schon ein gewisses Ganzes christlicher Lehre zur Darstellung zu bringen hatten, von denen sich leicht voraussehen ließ, daß sie auch in andere als christliche Hände kommen würden. Hier konnte sicher nur der ausgesprochenste Nothfall, also Provocation zur Nothwehr oder ein moralisch gleich schwer wiegender Grund die fragliche Berechtigung geben."

Uebrigens hat es im zweiten Jahrhundert allerdings eine christliche

[1] Tüb. Q.-Schrift Jahrg. 1859, S. 571.

Digitized by Google

Tendenzliteratur gegeben, nur daß wir dieselbe nicht innerhalb der Kirche, sondern vielmehr bei den Häretikern aufzusuchen haben; aber gerade ihre Vergleichung mit den ächten Schriften des N. T. oder der apostolischen Väter gibt auch ohne große Schwierigkeit ein sicheres Kriterium zur Unterscheidung an die Hand. Solche Tendenzwerke sind z. B. die pseudo-clementinischen Schriften; aber man braucht nicht einmal das scharfe Auge eines gewiegten Kritikers zu haben, um sofort an dem Unterschiede von dem ächten Briefe des Clemens oder den ächten Schriften der apostolischen Väter überhaupt die Fälschung zu erkennen. Der künstliche Apparat jener Schriften, ihre Anlage, ihre Haltung, ihr sprachlicher Ausdruck, ihr Inhalt, ihr Zusammenhang mit der philosophischen Zeitbildung — alles dieß zeigt für Jeden, der nicht von vornherein durch vorgefaßte Meinungen geblendet ist, daß sie das Werk absichtlicher Reflexion, der künstlichen Ueberlegung und der Tendenz sind: Spuren der Unächtheit, welche an den ächten Schriften bei ihrer einfachen Natürlichkeit, bei ihrem Ursprunge und ihren Anlässen, die in den obwaltenden Verhältnissen von selbst gegeben sind, sich gar nicht entdecken lassen. Nicht anders steht die Sache, wenn man die Apokryphen-Literatur des N. T. mit den ächten Schriften vergleicht. Die Annahme von Fälschung und das Wittern von Tendenz muß schon zur fixen Idee geworden sein, wenn man z. B. in dem ergreifenden Schluß des ersten Briefes an Timotheus nicht die ganz natürliche Angst des um die Zukunft seiner Gemeinden tief bekümmerten Apostels, oder in dem vierten Kapitel des zweiten Briefes an Timotheus nicht die ganz der Lage angemessene Stimmung des Apostels im Angesichte des Todes, oder im Römerbrief des hl. Ignatius nicht die ächten Naturlaute eines nach dem Martyrium, nach der Vereinigung mit Christus durch die innigste Liebe sich sehnenden Christenherzens erkennen will. In der That solche Schriften sind entweder ächt, oder es gibt überhaupt kein Kriterium der Aechtheit mehr. Man muß allen gesunden Sinn für einfach natürliche Verhältnisse verloren, in Stubengelehrsamkeit und in der Pedanterie der spitzfindigsten und künstlichsten Reflexion verkommen sein, wenn man, noch dazu im Widerspruch gegen alle äußern Zeugnisse, mit einer frostigen und nüchternen Schlauheit in solchen Schriften die Beweise von Tendenz oder Lüge finden will.

6. Halb und halb hat sich schon in dem Gesagten die Auffassung der ältesten christlichen Literatur bei Baur als eine ganz moderne enthüllt, welche mit den wirklichen Verhältnissen jener alten Zeit nicht das Min-

Digitized by Google

deste gemein hat. Sehen wir noch weiter zu, ob nicht überhaupt seine Ansicht über den Ursprung der katholischen Kirche nur eine auf die ältesten Zeiten des Christenthums willkürlich und künstlich übertragene moderne Theorie, gleichsam eine Art von theoretischer Zwangsjacke ist, welche er den widerspenstigen Thatsachen der Geschichte gewaltsam angethan hat. Keiner hat mit solcher Entschiedenheit, wie Baur selbst, an dem Gange der protestantischen Geschichtschreibung von ihrem Anfange bis auf die neueste Zeit gezeigt, daß sie stets eine moderne, von der herrschenden theologischen Meinung entstellte gewesen sei[1]. Alle Phasen der Entwicklung, welche der Protestantismus in seiner Auffassung und Beurtheilung des Urchristenthums durchgemacht hat, spiegeln sich in der von ihm ausgegangenen Kirchengeschichtsschreibung ab, von den Magdeburger Centuriatoren an, welche das altlutherische Dogma mit seinem grimmigen Haß gegen das Papstthum zum Maßstab ihrer geschichtlichen Auffassung machten, bis auf Neander, dem sich das Geheimniß der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums in der Schleiermacher'schen Theologie erschloß. So oft der Protestantismus in ein neues Stadium tritt, erhebt sich auch von Neuem die bittere Klage, daß es noch immer keine wahrhafte Geschichte des Christenthums und der Kirche gebe. Sollte Baur und seine Schule hievon eine Ausnahme machen? Könnte sich nicht das neckische Spiel bei ihm wiederholen, daß, während er, wie seine Vorgänger es thaten, der festesten Ueberzeugung lebt, in seiner modernsten Theologie dogmatische Unbefangenheit genug zu besitzen, um endlich die ältesten Zeiten des Christenthums ungetrübt und rein, lediglich vom geschichtlichen Standpunkt zu begreifen, er dennoch, wie jene, in einer bloßen Selbsttäuschung befangen ist und moderne Schaustücke für das ächte Gold des Christenthums ausgibt? Sein Grundgedanke: die katholische Kirche verdankt ihren Ursprung der Union verschiedener christlicher Parteien, trägt offen das Gepräge der modernsten Zeit an sich und erinnert auf das Lebhafteste an die modernsten Thatsachen des Protestantismus. Seine Consensus-Union, durch welche er das streitende Judenchristenthum und Heidenchristenthum sich versöhnen läßt, hat eine frappante Aehnlichkeit mit der Consensus-Union der Lutheraner und Reformirten. Was hat denn Schleiermacher mit seinem Satze: daß nur dasjenige am Protestantismus wesentlich sein könne, worin beide Bekenntnisse übereinstimmen, anders gethan, als das Programm vorgezeichnet, nach welchem Baur

[1] In seinem Werke: Epochen der Kirchengeschichtsschreibung. Tüb. 1852.

Digitized by Google

aus den gemeinsamen Ueberzeugungen der Judenchristen und Heidenchristen die altkatholische Kirche entstehen läßt? Die conciliatorische Tendenzliteratur, welche nach Baur die Union vorbereitet und anbahnt, was ist sie anders als die leibhaftige Vermittlungstheologie der Gegenwart, sei es, daß sie auf dem Boden der Conföderationstheorie oder der Consensus-Union oder der bekenntnißlosen, antidogmatischen Union steht? Verhalten sich die beiden schroffen Gegensätze, von denen Baur ausgeht, sein Petrinismus und Paulinismus, anders zu einander, als das Lutherthum und der Calvinismus? Haben wir nicht auch hier erst unversöhnliche Feindschaft, grimmigen Haß und die ganze Schärfe des Gegensatzes? Folgt dann nicht eine Zeit der Abstumpfung und Schwächung des Gegensatzes, welche immer mehr in Verwischung desselben und Indifferentismus überging? Und hat sich darauf nicht auch die „Neutralität, die Versöhnung und der Friedensschluß" eingestellt? Sind denn nicht die Melanchthon, Calixt, Spener, Semler, Schleiermacher und das ganze Heer der modernen Vermittlungstheologen die wahrhaften Typen, nach welchen Baur die Männer der apostolischen Zeit in ihrem Versöhnungswerke agiren läßt? Ist, wie K. Schwarz sagt[1], der deutsche Protestantismus, welcher seinen Melanchthon neben Luther hat, von vornherein zur Union prädestinirt: sollte dann dieser im Protestantismus incarnirte Gedanke sich nicht fast unbewußt unter dem Scheine der Wahrheit und geschichtlichen Objectivität auch auf die älteste Geschichte des Christenthums übertragen? Muß es nicht, wie es mit den Versuchen, aus den confessionellen Gegensätzen eine allgemeine protestantische Kirche zu bilden, gegangen ist, ähnlich auch mit dem ersten und ältesten Versuche der Gründung einer Kirche gegangen sein? Wir brauchen die Parallele, welche sich auf solchen Voraussetzungen zwischen der protestantischen Kirchenbildung und der angeblichen Bildung der altkatholischen Kirche öffnet, nicht weiter auszuspinnen; wir brauchen sie nur in ihren Hauptpunkten anzudeuten, um sofort zu erkennen, wie modern die Theorie sei, welche die „neueste Kritik" Baurs auf die älteste Kirchengeschichte angewendet hat. Doch freilich jede Vergleichung hinkt, das ist auch hier wahr, und hier hinkt sie gerade in der Hauptsache. Denn während der Versuch, auf eine Union der verschiedenen Bekenntnisse eine allgemeine Kirche zu gründen, im Protestantismus vollständig gescheitert ist und nur zu neuen Parteiungen neben den bestehenden Parteien geführt hat, sollen dieselben

[1] Zur Geschichte der neuesten protestantischen Theol. 1. Aufl. S. 336.

Digitized by Google

Bestrebungen im zweiten Jahrhundert den glücklichsten Erfolg gehabt und die Entstehung der altkatholischen Kirche zuwege gebracht haben. Damit öffnet sich ein neuer Gesichtspunkt für die Prüfung der Baur'schen Theorie vom Ursprunge der Kirche.

7. Gern wollten wir der Baur'schen Construction der Kirche, so modern ausgedacht sie immerhin sein mag, unsern Beifall schenken, wenn es nur möglich wäre, daß auf dem hier bezeichneten Wege der Union und des gegenseitigen Compromisses eine Kirche wirklich zu Stande käme. Allein gerade das protestantische Vorbild einer solchen Kirchenbildung hätte das Gegentheil davon durch handgreifliche Erfahrung lehren und von Anfang an vor dem Versuche warnen sollen, dergleichen zu nichts führende Künsteleien an der Geschichte der alten Kirche vorzunehmen. Kein Mensch wird läugnen, daß 1817, als in Preußen der Versuch gemacht wurde, durch eine Union die beiden Confessionen zu einem einheitlichen Ganzen zu sammeln, derjenige Zustand der Dinge bei ihnen eingetreten war, welcher nach Baur erforderlich ist, um den letzten Schritt zu thun und die gänzliche Vereinigung in's Werk zu setzen. Die dogmatischen Gegensätze der frühern Zeit waren hinlänglich „abgeschliffen und abgestumpft"; sie waren völlig in Vergessenheit gerathen und selbst aus der gelehrten Theologie bis auf geringe Reste verschwunden. Die symbolischen Bücher waren hinlänglich discreditirt, und die moderne Bildung zu sehr über sie und den engen Rahmen, welchen sie der freien Forschung ließen, hinausgewachsen, als daß man es auch nur für denkbar hätte halten sollen, sie je wieder auf das enge Maß jener Bücher zurück zu schrauben. In allen wesentlichen Punkten oder in dem, was man dafür hielt, war man einig; die feinern Lehrunterschiede wurden neben den Fundamentalartikeln gar nicht oder kaum beachtet. Ein solches Nivellement der beiden Confessionen war vorhanden, wie man es für eine allgemeine Kirche nach Baur'schem Muster nur wünschen konnte. Nach seiner Theorie hätte aus der Auflösung und Zersetzung aller frühern Gegensätze die neue evangelische Kirche, Lutheraner und Reformirte in sich schließend, glänzend hervorgehen müssen. Der Versuch wurde gemacht und mit ganz andern Mitteln unterstützt, wie sie der Christenheit im zweiten Jahrhundert zu Gebote standen, und mißlang so vollständig, daß gerade das Gegentheil des erstrebten Einheitswerkes eingetreten ist. Der Versuch, diesen faktischen Zustand indifferentistischer Verschwommenheit zu einem bleibenden und rechtlich begründeten zu machen, diente nur dazu, die schlummernden Gegensätze von Neuem

Digitized by Google

zu wecken und zu einer ungeahnten Heftigkeit zu steigern [1]. Auf die bekenntnißlose Union, welche nur die hl. Schrift ohne festen Kanon und höchstens einige allgemeine Principien als Fundament der neuen Kirche gelten lassen wollte, folgte die dogmatische oder Consensus-Union, die wenigstens aus dem, was die Bekenntnißschriften beider Theile Gemeinsames haben, ein Glaubensbekenntniß für die in der Bildung begriffene neue Kirche herstellen wollte. Allein, sagt K. Schwarz [2], macht man sich den Gedanken einer solchen Consensus-Union klar, so stößt man auf manche Schwierigkeiten und Widersprüche. So unklar die Stellung der alten Sondersymbole, ebenso unbefriedigend und ungenießbar ist der Inhalt des neuen Consensus-Symbols. Macht man einmal ein neues (und das läßt sich eben nicht machen), so soll es auch ein neues aus dem lebendigen Geist der Gegenwart, aus dem Innersten unseres religiösen Bewußtseins geborenes sein, nicht aber ein künstliches Fabrikat, ein aus sämmtlichen Symbolen der lutherischen und reformirten Kirche zusammengestücktes, gelehrtes Elaborat. Das ist ein todtgeborenes Werk, ein künstliches Präparat von alten Materialien mit neuem Aufguß, überdieß so umständlich und entsetzlich gründlich, wie nie ein organisches lebendiges Symbol gewesen ist. Von einem solchen Theologensymbol, das dem Gewissen nur noch eine größere Last auflegt denn zuvor, sich irgend welchen Erfolg versprechen, vermag gewiß nur der äußerste Unionsdoctrinärismus. Diese Sätze, denen die Wahrheit der Erfahrung unmittelbar zur Seite steht, wende man einmal auf die alte Kirchengeschichte an. Man beachte doch einmal die Dogmen, welche hier die alten Parteien der Judenchristen und Heidenchristen bei ihrem Friedensschluß sich „auflegen" mußten, um unter diesem Joche zur Einheit aneinander gekoppelt zu werden! Man denke nur an die Kirchenverfassung und Disciplin, an den Episcopat und die Buße. Wenn ein ähnlicher Versuch heute einmal zur Einigung des Protestantismus unternommen würde!

---

[1] Ein seltsamer Widerspruch begegnet uns hier in der neuesten Geschichte des Protestantismus. Einerseits ist gewiß, daß diese Unionsversuche auf den abenteuerlichen Gedanken führten, sich in derselben Weise auch den Ursprung der altkatholischen Kirche zu erklären, und andererseits, indem diese Erklärungsversuche für geschichtliche Wahrheit angenommen wurden, haben sie ohne Zweifel auch als Vorbild für die modernen Bestrebungen dienen müssen, eine Kirche zu machen. Seltsamer Cirkel, in welchem sich hier der Protestantismus dreht! Mußte denn nicht die Erfahrung der Gegenwart den Beweis liefern, daß es in der christlichen Urzeit anders gewesen, daß eine Kirche überhaupt sich nicht machen lasse?

[2] A. a. O. S. 337.

Digitized by Google

Bekannte Vorgänge in verschiedenen deutschen Staaten vom Gesangbuchsstreite in der Pfalz bis zum neuesten hannoverschen Katechismusstreite zeigen zur Evidenz, was alsdann geschehen würde, und es war unter den obwaltenden Umständen allerdings ein sehr weiser Beschluß der Eisenacher Conferenz der Kirchenregierungen, zu erklären, daß wohl eine Kirchenzucht nothwendig, aber „für jetzt" noch nicht auszuführen sei. In Wahrheit aber haben die Unionsversuche nur neue und noch größere Zersplitterung im Gefolge gehabt. Schon die Consensus-Union mit ihrer relativen Berechtigung der Sonderbekenntnisse ist ein Rückschritt von der vollen Union, und die in der Berechtigung der confessionellen Autonomie noch weiter greifende Reaction mit ihrer Conföderationstheorie, welche nur eine Union im Kirchenregiment, in der Person des als summus episcopus geltenden Landesherrn bestehen lassen will, führt bis an die Schwelle der Kirchentrennung und zum Separatismus im Dogma und in kirchlichen Einrichtungen zurück. Um die Union war es nach solchen Vorgängen geschehen, eine allgemeine Durchführung derselben unmöglich. Die Confessionen sonderten sich wieder von einander ab, der alte Bekenntnißstand wurde nach territorialem Kirchenrecht wieder hergestellt, so unvernünftig es auch war, über die wahre Kirche die weltlichen Landesgesetze entscheiden zu lassen; man wagte sogar den Versuch, aus der lutherischen Confession allein eine neue Kirche in's Leben zu rufen, indem man in Luthers Wirksamkeit eine kirchenstürzende und eine kirchenbildende Periode unterschied und die Letztere zum Ausgangspunkt für die Neugründung der Kirche machte. Und endlich nehmen die Sekten den Menschen das von ihnen usurpirte Werk der Kirchenbildung ab, um es seinem legitimen Urheber, dem hl. Geist, zurückzustellen, der freilich sich nicht herbeilassen will, auf das Gebot der Sekten ein „neues Pfingstfest" zu veranstalten. Wie kann man es sich Angesichts dieser Erfahrungen auch nur träumen lassen, daß dennoch in der christlichen Urzeit unter viel schwierigern Verhältnissen die altkatholische Kirche durch Union der frühern Parteien entstanden, und daß diese Union so vollständig gelungen, daß durch sie so vollständig die Gemüther vereinigt und versöhnt seien, daß jene Union noch bis zu diesem Augenblick allen Versuchen sie aufzulösen Trotz bietet! Es gehört in der That eine lebendige Phantasie, die ihr eigenes Spiel mit der Wirklichkeit verwechselt, es gehört die ganze Einseitigkeit einer dem Leben und seinen Wirklichkeiten abgewendeten Stubengelehrsamkeit, es gehört, um mit Schwarz zu reden, der „äußerste Unionsdoctrinärismus" dazu, um nach einer

Digitized by Google

Theorie, die in der Gegenwart bei jedem Versuche, eine Kirche zu machen, ein Fiasco ohne Gleichen erfahren hat, das Dasein der altkatholischen Kirche construiren zu wollen.

8. Baur kann nicht umhin, bei diesen Unionsbestrebungen der römischen Kirche den hervorragendsten Antheil beizumessen. Das conciliatorische Interesse, sagt er, ist hauptsächlich in dieser Gemeinde vorauszusetzen[1]. Was weiß er nun über den Ursprung derselben zu sagen, das einigermaßen seine Behauptung rechtfertigen könnte? „Die (römische) Gemeinde, sagt er[2], war nicht vom Apostel (Paulus) selbst gestiftet, aber auch von keinem der andern Apostel, *sie war von selbst entstanden* in Folge des vielfachen Verkehrs, in welchem die in Rom so zahlreichen Juden mit Judäa und Jerusalem standen, sie war nicht einmal eine größtentheils heidenchristliche, sondern vielmehr wesentlich eine judenchristliche Gemeinde. Aber sie hatte damals schon eine Ahnung ihrer künftigen Bestimmung. Als eine Gemeinde, welche, obgleich größtentheils aus Judenchristen bestehend, doch in keinem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnisse zu der jerusalemischen stand, und sowohl durch ihren christlichen Glauben als auch die Zahl ihrer Mitglieder und ihre Stellung in der Hauptstadt des Reiches schon damals eine große Bedeutung in der christlichen Welt erlangt hatte (Röm. 1, 8.), hatte sie gleichsam eine *vermittelnde* Stellung zwischen dem Apostel (Paulus) und seinen judenchristlichen Gegnern.“ Wenn diese Worte einen vernünftigen Sinn haben, so war ja damals schon, als der Apostel Paulus den Römerbrief schrieb, die altkatholische Kirche in Rom wenigstens vorhanden, ehe einmal die Gegensätze im Christenthum sich zu ihrer vollen Schärfe durchbildeten, und der Ursprung derselben ist nicht in's zweite Jahrhundert, sondern in die früheste Zeit der apostolischen Wirksamkeit zu verlegen. Wie nun aber dieser katholische Kirchensinn in ihr so frühzeitig, so ohne Zuthun irgend eines Apostels, so rein instinctiv entstanden sein soll, das bleibt ein Räthsel, von dem nur Baur glauben mag, daß es mit dem (nicht einmal bewiesenen und gewiß sehr zweifelhaften) Mangel einer Abhängigkeit von Jerusalem, mit der Zahl ihrer Mitglieder und mit ihrer Stellung in der Hauptstadt des Reichs befriedigend ge-

[1] Das Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 130. Noch bestimmter S. 131: wie überhaupt das katholische Bewußtsein in keiner andern Kirche sich so frühzeitig und so consequent entwickelt hat, wie in der römischen, so gebührt ihr auch das Verdienst, diese wesentlichste Grundlage des Katholicismus zuerst festgestellt zu haben.

[2] A. a. O. S. 60.

Digitized by Google

löst sei. Nach einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung stellt sich die Sache ganz anders heraus. Immerhin mag die früheste Kunde vom Christenthum nicht durch einen Apostel nach Rom gelangt sein; jene römischen Juden, welche nach der Apostelgesch. 2, 10 Zeugen des Pfingstwunders und der Predigt des hl. Petrus von der Messianität Jesu gewesen waren, können sie recht gut bei ihrer Rückkunft nach Rom mitgebracht haben. Dadurch mochte die Gründung einer Kirche in Rom vorbereitet, mochten die Gemüther zur Annahme des Glaubens an Christus disponirt werden; aber eine wirkliche Gemeinde entstand dadurch noch nicht. Dagegen läßt sich kaum denken, daß die Apostel, welche überhaupt mit so vieler Klugheit die ersten Stätten für die Gründung ihrer Kirchen in den Mittelpunkten des Reichs und des Verkehrs auszuwählen verstanden, nicht frühzeitig den Plan, in Rom eine Kirche zu gründen, in's Auge gefaßt haben sollten. Für die Verbreitung des Christenthums lag ja nichts näher als der Gedanke, zuerst in den Hauptstädten des Reichs, in den Knotenpunkten des Verkehrs Kirchen in's Dasein zu rufen, als die Centralpunkte, von wo aus das Christenthum sich in immer weitern Kreisen ausdehnen konnte. Die hervorragende Bedeutung, welche in der apostolischen Wirksamkeit des hl. Paulus Städte wie Antiochien, Korinth, Ephesus haben, zeigt, daß Rücksichten solcher Art nicht außerhalb der Berechnung der Apostel lagen. Unter den großen Weltstädten konnte alsdann Rom gar nicht übersehen werden. Es mußte einleuchten, von welcher entscheidenden Wichtigkeit es für die Ausbreitung des Christenthums im Abendlande war, in Rom eine Gemeinde zu gründen. Es wäre geradezu ein unbegreifliches Räthsel, wenn die Apostel nicht schon früh auf diesen Gedanken gekommen wären. Die Bildung einer Kirche zu Rom, sagt Döllinger[1] mit Recht, im Mittelpunkte des Reichs, wo die Zahl der Juden größer, ihre Stellung bedeutender war, als in irgend einer Stadt außerhalb Judäa's, nur Alexandrien ausgenommen, war eine viel zu wichtige Angelegenheit, als daß man sie hätte dem Zufall überlassen mögen. Wenn schon die Wirksamkeit des Philippus in Samaria die Apostel Petrus und Johannes bestimmte, dorthin zu gehen, um das von dem Diakon Begonnene fortzuführen und zu vollenden, wenn das Beispiel von Antiochien ihnen die expansive Kraft des Evangeliums und doch auch die Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer kirchlichen Organisation in einer großen Hauptstadt zeigte, so ist undenk-

[1] Christenthum und Kirche S. 96.

Digitized by Google

bar, daß man in Jerusalem, wo zu jedem Hauptfeste römische Juden sich einfanden, nicht ernstlich an die Pflanzung des Evangeliums in der großen Weltstadt gedacht haben sollte. Die hohe Wahrscheinlichkeit der Gründung der römischen Kirche durch einen Apostel wird durch den Römerbrief des hl. Paulus zur Gewißheit. „Paulus erklärt in diesem Briefe, er habe seinem Verlangen, zu ihnen zu kommen, oft schon widerstanden, weil er sich zum Grundsatze gemacht habe, das Evangelium nur dahin zu bringen, wo Christus noch nicht verkündigt worden sei, um nicht auf ein fremdes Fundament zu bauen. Jetzt aber, nachdem in den westlichen Gegenden die Kirche gestiftet sei, werde er nach Spanien gehen und auf dem Wege dahin auch Rom besuchen (Röm. 15, 20—24). Er wollte also auch dießmal in Rom nicht eine geordnete apostolische Wirksamkeit übernehmen, „weil dort der Grund schon gelegt war". Von wem? Paulus meinte natürlich nicht: durch die zufälligen Versuche eines namenlosen Gläubigen oder durch Solche, welche etwa von Jerusalem zurückkehrend das dort Vernommene erzählten; solche erste formlose Ankündigung fand er wohl in den meisten Kirchen vor, denen er gleichwohl seine specielle Thätigkeit widmete. Er kann überhaupt nicht gemeint haben, daß es für ihn Princip gewesen sei, nur da zu lehren, wo noch Niemand vor ihm das Evangelium verkündet hatte, denn einerseits ließ sich dafür kein vernünftiger Grund denken, und andererseits beweist seine Wirksamkeit in Antiochien und auf Cyprus, sowie seine ängstliche Sorge und sein ernstes Mahnschreiben an die ihm persönlich noch unbekannte Gemeinde zu Kolossä das Gegentheil. Es bezieht sich dieß also auf die frühere, mit den großen Aposteln zu Jerusalem geschlossene Uebereinkunft und die zu ihnen eingenommene Stellung, wornach er sich des Eingreifens in ihre Wirksamkeit oder des Fortbauens auf einem von ihnen gelegten Grunde enthalten wollte. Da kann denn kein Zweifel sein, daß Petrus, vielleicht in Gesellschaft mit Johannes, es war, der den Grund in Rom gelegt hatte"[1].

9. Auffallen mag es allerdings, daß weder in der Apostelgeschichte, noch in den paulinischen Briefen die Gründung der römischen Kirche durch Petrus auch nur einmal erwähnt wird. Eine nicht zu lösende

[1] Döllinger, a. a. O. S. 95. Um dem Gewicht dieses Zeugnisses zu entgehen, erklärt Baur, das 15. Kapitel des Römerbriefes sei erst in späterer Zeit hinzugekommen (Christenth. der ersten drei Jahrh. S. 130) — eine bequeme Manier, unlösbare Schwierigkeiten aus dem Wege zu schaffen und die Hypothesen zu retten.

Digitized by Google

Schwierigkeit wird erst daraus, wenn man mit Baur annimmt, die Apostelgeschichte sei erst in der Zeit geschrieben, als man schon angefangen habe, die feindlichen Apostel einander zu nähern, auf Petrus zu übertragen, was geschichtlich dem Paulus gehört und umgekehrt, überhaupt Beide in Parallele zu stellen, und wenn man weiter mit ihm annimmt, sie sei in Rom verfaßt worden. Hätte denn die Apostelgeschichte gründlicher die Einheit und Harmonie der beiden Apostel darthun können, als dadurch, daß sie den Ursprung der römischen Gemeinde auf ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit zurückführte? Hält man aber daran fest, daß die Apostelgeschichte eine kanonische Schrift des N. T. sei, so mag ihr Schweigen in diesem Punkte wohl befremden, aber selbst wenn es sich auf eine völlig befriedigende Weise nicht erklären ließe, würde man daraus doch noch nicht einen Gegenbeweis herleiten können und berechtigt sein, die Gründung der römischen Kirche durch Petrus zu beanstanden. Hat Aberle Recht mit seiner Meinung, daß die Apostelgeschichte in Rom zur Vertheidigung des Apostels Paulus, als dieser an den Kaiser appellirt hatte, geschrieben sei, so hat das Schweigen über den Ursprung der römischen Kirche seine guten Gründe; denn unter Voraussetzung dieses Zweckes mußte sich ihr Verfasser von selbst die größte Zurückhaltung, namentlich in Bezug auf die römische Gemeinde zur strengsten Pflicht machen, und sein Schweigen war dann ein wohlüberlegtes und durchaus beabsichtigtes. Aber selbst wenn sich für dasselbe kein genügender Grund anführen ließe und es uns als zufällig erscheinen müßte, würde daraus gegen die sonst wohlbezeugte Thatsache von der Gründung der römischen Kirche durch Petrus nichts gefolgert werden können, oder man müßte den Beweis übernehmen, daß die Apostelgeschichte nothwendig und unvermeidlich von dieser Thatsache habe reden müssen. Aehnliches gilt auch von dem Schweigen des hl. Paulus in seinen Briefen aus der zweiten römischen Gefangenschaft. Nur im Römerbriefe konnte der Apostel die Erwähnung dieser Thatsache nicht umgehen, und hier ist sie auch für die römischen Christen, denen er doch wohl nicht erst mit dürren Worten zu sagen brauchte, wer ihre Kirche gegründet habe, verständlich genug angedeutet. Mag es sich nun mit dem Schweigen der Apostelgeschichte verhalten, wie immer, so viel ist gewiß, daß ein Bericht über die Gründung der römischen Kirche sehr gut in ihre chronologischen Angaben hineinpaßt. Schon Hug hat nachgewiesen, daß von der Taufe des Hauptmanns Cornelius bis zum Tode des Herodes Agrippa ein Zeitraum von fast vollen drei Jahren verflossen sei, und hier in der Erzäh-

Digitized by Google

lung der Apostelgeschichte eine Lücke sich finde[1]. In der letztern Angabe haben wir zugleich einen bestimmten chronologischen Anhaltspunkt; denn da Herodes Agrippa im vierten Jahr des Claudius gestorben ist, so muß sein Tod in das Jahr 44 n. Chr. gesetzt werden. In diesen Abschnitt von drei Jahren fällt nun die Gründung der antiocheniſchen Kirche, in welche zuerst auch Heiden aufgenommen wurden, und die Gefangenschaft des hl. Petrus, welche Herodes über ihn verhängte, nachdem er den Jakobus hatte hinrichten lassen. Von einer bestimmten Missionsthätigkeit des Apostels ist während dieser Zeit nicht die Rede, und doch wird man nicht annehmen können, daß der so feurige und thatkräftige Mann zu einer Zeit, wo eben die Missionen unter den Heiden in Folge einer besondern Offenbarung Gottes begonnen hatten und nach den Vorkommnissen in Antiochien einen so glänzenden Erfolg versprachen, geruht habe. Aus der Darstellung der Apostelgeschichte geht unverkennbar hervor, daß nach der Aufnahme des ersten Heiden, des Hauptmanns Cornelius, von nun an die Heidenmission mit schwungvollem Eifer betrieben worden sei. Schon die Einrichtung der antiocheniſchen Kirche wird, nach dem Zeugniß der Tradition, wenn gleich die Apostelgeschichte darüber schweigt, nicht ohne eine besondere Betheiligung des Apostels Petrus zu Stande gekommen sein. In diese Zeit nun, wo die Apostelgeschichte nichts über die Missionsthätigkeit des Apostels Petrus berichtet, und wo dieser doch nicht seinen apostolischen Beruf unthätig vergessen haben kann, verlegt durchaus passend und angemessen die Tradition der römischen wie der allgemeinen Kirche die Reise des hl. Petrus nach Rom, sei es, daß sie ganz bestimmt das zweite Jahr des Claudius (42 n. Chr.) nennt oder mit der allgemeinen Angabe sich begnügt, es habe die Reise im Beginn der Regierung dieses Kaisers stattgefunden[2]. Somit haben wir nur die Wahl, ob wir die Gefangennehmung Petri vor seine römische Reise oder nach derselben und mit dem Tode des Herodes gleichzeitig ansetzen wollen — ein Umstand, der für die Hauptfrage von untergeordneter Bedeutung ist. Mit Aberle scheint uns die erste Annahme das Meiste für sich zu haben. Allerdings folgt in der Apostelgeschichte unmittelbar auf die wunderbare Befreiung des hl. Petrus aus dem Kerker die Erzählung von dem durch göttliches Strafgericht verhängten Tod

[1] Hug, Einleitung II. 273.

[2] Orosius hist. 7, 6: exordio regni Claudii. Genaueres über die Chronologie s. bei Kunstmann in den Hist. pol. Blättern 1857, Bd. II. 596 ff.

Digitized by Google

des Herodes; aber der Zusammenhang scheint hier weniger ein chronologischer als ein logischer zu sein. Ausdrücklich ist zwar auch dieser nicht angegeben, allein er liegt in den Thatsachen selbst, wenn unmittelbar auf die grausame Behandlung der Apostel folgend das Eingreifen der göttlichen Gerechtigkeit gegen den Bedränger der Christen erzählt wird. Auch deutet die Apostelgeschichte selbst an, daß nach der Befreiung des Apostels bis zum Tode des Herodes noch ein längerer Zeitraum verflossen sei, indem sie berichtet, daß Herodes gleich darauf von Jerusalem nach Cäsarea sich begeben und diese Stadt zu seinem Wohnsitz gewählt habe (Apg. 12, 19). Ferner erhellt aus dem Motiv der Verfolgung, daß sie von Herodes eher in dem ersten Anfange seiner Regierung, als in einer späteren Zeit unternommen worden sei. Jenes Motiv war nach Apg. 12, 3 offenbar das Verlangen, sich bei den Juden beliebt zu machen, und ein solches Motiv ist am natürlichsten damals vorauszusetzen, als Herodes zu seiner frühern Herrschaft von Claudius noch Samaria und Judäa erhielt. Wenn er zuvörderst den Jakobus hinrichten und erst dann den Petrus ergreifen ließ, ungeachtet dieser Apostel vermöge seiner Wirksamkeit der bedeutendste war und am meisten die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, sein Tod also auch dem Hasse der aufgeregten Menge am meisten geschmeichelt haben würde, so scheint daraus die Abwesenheit des Apostels von Jerusalem in dem Beginne der Verfolgung sich zu ergeben; vielleicht daß er um diese Zeit in der antiochenischen Gemeinde thätig war. Unter diesen Voraussetzungen erhält nun die kurze, aber vielsagende Angabe der Apostelgeschichte, daß Petrus nach seiner Befreiung an einen andern Ort gegangen sei (ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον), eine ganz prägnante Bedeutung. Indem die Apostelgeschichte den Faden in der weitern Erzählung der Schicksale des hl. Petrus kurz abbricht, scheint sie anzudeuten, daß der Apostel überhaupt auf längere Zeit den Schauplatz seiner bisherigen Wirksamkeit verlassen und sich weit von Jerusalem entfernt habe. Wenn sie aber nicht angibt, wohin er sich gewendet habe, so haben wir hier eine absichtliche Verschweigung vor uns und müssen annehmen, daß die Erzählung der fernern Schicksale des Petrus entweder nicht zum Zwecke der Darstellung paßt, oder daß sie aus bestimmten Gründen unterdrückt werden mußte. Reiste nun der Apostel nach Rom und gründete dort die römische Gemeinde, so bedarf es einer weitern Ausführung der Gründe kaum, warum der Verfasser der Apostelgeschichte, welcher in Rom und zwar zu einer Zeit schrieb, wo der Apostel Paulus unter den schwersten Anklagen

Digitized by Google

sein Urtheil vom Kaiser erwartete, und Keiner auch nur ahnen konnte, wie dasselbe ausfallen werde, von dem Ursprunge gerade der römischen Gemeinde das strengste Schweigen beobachtete. Unverständlich aber war dieses Schweigen nicht; seinen christlichen Zeitgenossen brauchte Lucas nicht erst zu sagen, wohin Petrus von Jerusalem aus gegangen war. Für Nichtchristen unverständlich, war seine Bemerkung in ihrer prägnanten Kürze für die damaligen Christen deutlich genug.

10. Vergegenwärtigen wir uns die ganze Lage des Christenthums in jener Zeit, wo nach der Tradition der Apostel Petrus die Reise nach Rom unternahm, so werden wir seinen Entschluß, im Mittelpunkt des Reichs die christliche Kirche zu begründen, nicht so räthselhaft und ohne unmittelbar dringenden Anlaß finden. Kurz zuvor war der Apostel durch eine Vision belehrt, daß nun auch den Heiden das Evangelium gepredigt werden solle. Nach einem auffallenden Wunder erfolgte die erste Aufnahme eines Heiden in den Schooß der Kirche. Die Schranke, welche bis dahin noch dem Evangelium gezogen blieb, war also gefallen. Der Apostel mußte sich daran erinnern, daß jetzt der volle Auftrag des Herrn in Kraft trete, allen Völkern das Evangelium zu verkündigen. In Antiochien sah er die glänzenden Erfolge der Heidenmission und überzeugte sich unmittelbar durch die Erfahrung, welche reiche Ernte in der Heidenwelt winkte. In demselben Grade dagegen, als die Hoffnungen auf die Bekehrung der Heiden stiegen, mußten nach allen bisherigen Erfahrungen die Hoffnungen auf die Bekehrung der Juden sinken. Ahnungsvoll konnte der Apostel auf den Zeitpunkt hinblicken, wo Gott das Zelt des Judenthums abbrechen und den neuen geistigen Tempel in der Menschheit dafür an die Stelle setzen werde. Jerusalem aber, dem Mittelpunkte des Judenthums, stand als anderer Mittelpunkt Rom, die Welthauptstadt, gegenüber und mußte eine unmittelbar ergreifende Anziehungskraft ausüben. Sowie der Apostel sich von Jerusalem abwendete, in der festen Ueberzeugung, daß das Schicksal des Judenthums besiegelt sei, mußte sein Auge unwillkürlich auf den Brennpunkt des Heidenthums, auf Rom fallen. Es war allerdings ein kühner Entschluß, dorthin zu gehen, das Heidenthum in seinem Mittelpunkte anzugreifen und durch das Christenthum zu verdrängen, aber er entspricht ganz dem Thatendurst des Apostels, seinem von Feuereifer entflammten, kurz entschlossenen und zu raschem Handeln drängenden Charakter. So gerade durchgreifend, so unmittelbar auf das Ziel losgehend zeigt sich Petrus überall. Auch steht sein Entschluß mit seiner gesammten frühern Thätigkeit im schönsten Zusammen-

Digitized by Google

hang. Er gründet die Kirche von Jerusalem; an seine Person knüpft sich der neue, in seinen Folgen so unendlich wichtige Umschwung, welcher mit der Heidenmission eintrat; er ordnet die Kirche von Antiochien. Fast unwillkürlich mußte hier der Gedanke in ihm auftauchen, nach Begründung des Christenthums in der Hauptstadt des Orients nun auch dasselbe in der Hauptstadt des Occidents zu versuchen. Der Weltverkehr Antiochiens bot ihm die leichteste Gelegenheit zur Reise, die zahlreichen, nicht ganz unvorbereiteten Juden Roms boten den ersten Anknüpfungspunkt.

11. Ehe noch der Apostel Paulus seine großartige Missionsthätigkeit begann, hatte bereits der Apostel Petrus die beiden vorzüglichsten Kirchen unter den Heiden gegründet, hatte damit jenem die Bahn gebrochen und die von ihm zu lösende Aufgabe vorgezeichnet. Sie bestand darin, Antiochien und Rom durch eine Kette dazwischenliegender Gemeinden in den bedeutendsten Städten Kleinasiens, Macedoniens, Griechenlands und Illyricums mit einander zu verbinden. Wenn Antiochien der Ausgangspunkt war, von welchem aus der hl. Paulus seine Missionsthätigkeit eröffnete, so war Rom zunächst das Ziel, dem er sich entgegenbewegte, und Schritt für Schritt sehen wir den Apostel diesem Ziele sich nähern, bis er zuletzt den Entschluß faßt, wie er den Osten mit Rom verbunden, so nun auch durch die Bekehrung Spaniens eine Verbindung des Westens mit Rom zu erstreben. Auf seiner ersten Missionsreise dringt er über Cyprus durch Pamphylien und Pisidien bis Lystra in Lykaonien, auf seiner zweiten über Philippi, Thessalonich, Athen bis nach Korinth, auf seiner dritten bereits bis zur Küste des adriatischen Meeres vor und blickte von hier voll Sehnsucht nach Rom hinüber, wo schon ein Apostel vor ihm den Grund zur Kirche gelegt hatte. So schuf er die Kette von Kirchen, durch welche Antiochien und Rom miteinander verbunden wurden. So großartig nun auch diese Missionsthätigkeit des Apostels für sich betrachtet ist, so erscheint sie doch unter dem angedeuteten Gesichtspunkt als eine Ergänzung der apostolischen Wirksamkeit des hl. Petrus. Beide Apostel gehören für die Verbreitung des Christenthums nach Westen wesentlich zusammen; die eigentlich Bahn brechende Thätigkeit geht von dem ersten und angesehensten der Apostel aus, an sie schließt sich ergänzend und vollendend die des Heidenapostels an. Und darum ist es nicht erst, wie Baur oberflächlich dieses Verhältniß der Zusammengehörigkeit ansieht, Folge einer mit dem Entstehen der katholischen Kirche zusammenhängenden Sagenbildung, wenn beide Apostel seitdem im Alter-

Digitized by Google

thum stets zusammen genannt werden, sondern der natürliche, von selbst gegebene Ausdruck ihrer gemeinschaftlichen Wirksamkeit für die Ausbreitung des Christenthums im Westen, ein Verhältniß, das in den ältesten Zeiten der Kirche gar nicht übersehen werden konnte, und nur unserer gelehrten Zeit verborgen bleiben mochte.

12. Zur Verdächtigung der historischen Thatsache, daß die römische Kirche schon so früh, im Anfang der Regierung des Claudius (er gelangte am 24. Jan. 41 n. Chr. auf den Thron) von Petrus gegründet worden sei, hat nicht wenig der Umstand beigetragen, daß spätere Schriftsteller seit dem 4. Jahrh. den Apostel die Reise nach Rom zur Bekämpfung des Simon Magus unternehmen lassen. War nun schon im zweiten Jahrhundert das Verhältniß des Petrus zu dem Magier Gegenstand der Dichtung und der Sage geworden, so konnte man die Vermuthung wagen, daß auch die Reise des Apostels nach Rom eine diesem Sagenkreise angehörende Fiction sei. Diese Sagenbildung ist aus einem doppelten Stamme erwachsen, aus einem häretischen in judenchristlichen Kreisen und aus einem kirchlichen in den Schriften Justins, und erst durch spätere Combination sind beide miteinander verknüpft worden. Diese Combination besteht darin, daß das Zusammentreffen des Apostels mit dem Magier in Rom nicht mehr als ein zufälliges oder wie bei Eusebius (h. e. 2, 14) durch providentielle Fügung herbeigeführtes, sondern, wie bei Hieronymus (de vir. illust. 1), als das eigentliche Motiv der Reise des Apostels nach Rom erscheint[1]. Anfänglich dagegen treten diese beiden Sagenkreise getrennt auf. Die pseudo-clementinischen Homilien wissen wohl ausführlich von einem fortgesetzten Kampfe zwischen Simon, dem Apostel der Lüge, und Petrus, dem Apostel der Wahrheit, zu erzählen; Petrus verfolgt seinen Gegner, nachdem er ihn in Cäsarea vollständig besiegt und geschlagen hat, von Stadt zu Stadt; aber über Phönicien und Syrien reicht die Verfolgung nicht hinaus, und die gänzliche moralische Vernichtung des Simon geschieht nicht in Rom, sondern in dem syrischen Antiochien; Simon entflieht zuletzt nach Judäa. Davon ganz unabhängig sind die Angaben Justins über das Auftreten des Simon Magus in Rom[2], wissen aber nichts von einer Bekämpfung desselben durch Petrus, und haben mit der Reise des Apostels nach Rom nur den einen Punkt gemein, daß auch Simon unter Claudius dort-

[1] Hieronymus sagt: ad expugnandum Simonem magum Romam pergit.
[2] Apol. I. 26, 56. apol. II. 15. dial. c. Tryph. c. 120.

Digitized by Google

hin gekommen sei. Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: als Simon unter Claudius in Rom war, habe er durch seine magischen Künste den Senat und das Volk so sehr in Erstaunen gesetzt, daß man ihn für einen Gott gehalten und wie die übrigen Götter durch Errichtung einer Bildsäule geehrt habe. Diese Bildsäule stehe noch auf der Tiberinsel zwischen den beiden Brücken, und habe in lateinischer Sprache die Inschrift: **Simoni Deo sancto.** Justin verlangt vom Kaiser, daß seine Eingabe (die Apologie) dem Senat und Volke mitgetheilt werde, um sie eines Bessern zu belehren; die Bildsäule soll er zerstören. Die Ansichten über den historischen Charakter dieser Angaben sind getheilt. Auf der einen Seite hält man sie für streng historisch und verweist zu ihrer Beglaubigung auf **Iren. adv. haer. I. 20, 1.** und auf Tertullian (**Apol. c. 13**), wo dieselbe Thatsache berichtet werde[1]. Auf der andern Seite nimmt man einen Irrthum Justins an, wahrscheinlich veranlaßt durch eine Bildsäule mit ganz ähnlicher Inschrift, deren Fußgestell im J. 1574 auf der Tiberinsel, also an der Stelle, wo angeblich die Simonssäule stand, ausgegraben wurde. Das Zeugniß des Irenäus und Tertullian beseitigt man durch den Hinweis, daß Beide von Justin abhängig sind. Indessen dürfte auf dem von beiden Seiten eingeschlagenen Wege kaum eine endgültige Entscheidung der Controverse zu finden sein. Mag die im Jahre 1574 aufgefundene Inschrift, wornach die Bildsäule dem altsabinischen Gott **Semo Sancus** gewidmet war, derjenigen, welche Justin auf der Simonssäule las, noch so ähnlich sein, so reicht dieß doch nicht aus zu dem stringenten Beweise, daß Justin sich getäuscht und den sabinischen Semo Sancus mit dem Samariter **Simon sanctus** verwechselt habe. Andererseits läßt sich nicht läugnen, daß die Angabe, Simon sei durch einen förmlichen Senatsbeschluß unter die Zahl der römischen Götter aufgenommen, etwas sehr Befremdendes und Abenteuerliches habe, und wirklich steht Justin mit seiner Angabe allein, da Tertullian ihm offenbar nachschreibt, Irenäus aber ersichtlich nur von der Sage spricht, daß dem Simon eine Statue gesetzt sei[2]. Eher dürfte die Untersuchung der Frage zum Ziele führen, warum Irenäus, der die Schrift Justins

[1] Zuletzt ist die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten mit großem Scharfsinn und Aufwand von Gelehrsamkeit vertheidigt worden in den Hist. pol. Blättern Jahrg. 1861, Bd. 1. S. 530.

[2] Tert. apol. c. 13: Simonem magum statua et inscriptione *sancti Dei* inauguratis. Iren. adv. haer. I. 20, 1: quippe cum esset sub Claudio Caesare, a quo etiam statua honoratus esse *dicitur* propter magicam.

Digitized by Google

kannte, sich so vorsichtig ausgedrückt habe. Die Antwort finden wir in seiner weitern Angabe, daß es allerdings Bildnisse des Simon und seiner Begleiterin Helena bei ihren Anhängern gegeben habe, aber Simon war als Jupiter, Helena als Minerva dargestellt, und es muß daher der Zweifel entstehen, ob überhaupt bei den Simonsbildern in der Inschrift Simons Name ausdrücklich genannt worden sei. Darüber gibt nun der Schüler des Irenäus, Hippolytus, Aufschluß [1], der zuerst die Notiz des Irenäus von den Simonsbildern wiederholt, und dann hinzusetzt, Simon werde von seinen Anhängern auch „Herr" (Baal) und Helena „Herrin" (Baaltis) genannt, was auf den syro-phönicischen Sonnen- und Mondcultus hindeutet und mit dem auch sonst feststehenden Syncretismus, wie ihn Simon auf die mythologischen Ueberlieferungen der verschiedenen Völker anwendete, ganz übereinstimmt. Dann fügt er bei: wer aber beim Anblick der Bildnisse des Simon oder der Helena die Personen bei ihrem (eigentlichen) Namen nennt, wird ausgestoßen, weil er dadurch seine Unwissenheit mit der Geheimlehre verräth. Hiernach ist es unzweifelhaft, daß wenigstens die innerhalb der Sekte vorkommenden Simonsbilder die Inschrift: **Simoni Deo sancto** nicht gehabt haben können, und es ist sehr die Frage, ob dem Simon, wenn er im Abendlande als eine Incarnation des Zeus oder Jupiter sich anerkannt wissen wollte, von den Römern eine Bildsäule mit seinem eigenen Namen darunter gesetzt worden sei. Ja, es liegt in der Forderung Simons, ihn als eine Incarnation des höchsten römischen Nationalgottes zu betrachten, ein dem römischen Geiste so sehr widerstrebender, unnatürlicher Zug, daß es undenkbar erscheint, wie Kaiser, Senat und Volk den angeborenen Nationalstolz so weit vergessen und einem verachteten Ausländer die Ehren des römischen Gottes zugestehen konnten. Weit wahrscheinlicher will es uns dünken, daß eine derartige Sage bei den römischen Simonianern im Umlauf war, sei es als eine von ihnen zur Verherrlichung ihres Pseudomessias erfundene Antithese gegen die christliche Sage, nach welcher Christus auf den Antrag des Tiberius von dem Senat unter die Zahl der römischen Götter aufgenommen sein sollte, sei es, worauf die Zeitbestimmung „unter Claudius" hindeutet, als Antithese gegen die historische Thatsache, daß die römische Gemeinde im Anfange der Regierung des Claudius von Petrus gegründet worden sei. Im letztern Falle suchte die Sekte in Rom durch ihre Sage den An-

[1] Philos. VI. p. 176.

Digitized by Google

spruch auf ein eben so hohes Alter zu erweisen, wie das der christlichen Gemeinde war.

Zum ersten Mal ist nun die gleichzeitige Anwesenheit Petri und des Simon in Rom combinirt worden von Hippolytus. Sehr beachtenswerth ist aber dabei, daß er, der sonst den Bericht des Irenäus über Simon Magus mehrfach wörtlich benützt, die Notiz über die Bildsäule des Sektenstifters in Rom ganz übergangen hat, was sich bei seinen speciellen Angaben über die Simonsbilder kaum erklären ließe, wenn zu seiner Zeit die Bildsäule auf der Tiberinsel noch stand, oder für die angebliche Errichtung einer solchen in der geschichtlich beglaubigten Tradition ein sicherer Anhaltspunkt vorhanden gewesen wäre. Das Merkwürdigste in seinem Bericht ist indessen, daß nach ihm nicht Petrus dem Simon nachzog, um ihn zu bekämpfen, sondern umgekehrt der Magier nach Rom kam, um als Pseudomessias dem Apostel entgegenzuwirken. Wir haben hierin einen unzweifelhaften Beweis, daß die Simonssage sich in Rom selbständig und unabhängig von dem Sagenkreise der pseudo-clementinischen Homilien entwickelte; denn hier ist das Verhältniß umgekehrt: Petrus verfolgt den Simon, und Beide sind hier einander coordinirt, Glieder einer und derselben Syzygie, während in der römischen Sage Simon als Pseudomessias auftritt. Gänzlich unbegründet ist demnach auch die Annahme Baur's, daß die pseudo-clementinische Literatur in Rom entstanden sei, womit zugleich seinem Beweise, daß die römische Kirche noch bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts überwiegend judenchristlich gewesen, und erst unter Papst Zephyrinus mit der oben besprochenen Aenderung der Christologie der heidenchristliche Umschwung eingetreten sei, die Hauptstütze entzogen wird. Hippolytus erzählt: Simon sei zuerst von den Aposteln in Samaria als Volksbetrüger entlarvt und verflucht worden, wie in der Apostelgeschichte stehe; dann sei er auf die Rolle des Sektenstifters verfallen und sei, bis nach Rom wandernd, den Aposteln entgegengetreten. Dort habe er Viele durch magische Künste verführt, Petrus aber habe ihm zum Oeftern Widerstand geleistet. Hier fragt sich nur vor Allem, welche Apostel es gewesen, denen Simon entgegengewirkt haben soll. Wenn Möller[1] vermuthet, unter den Aposteln seien Petrus und Paulus gemeint, und wenn er demgemäß den Zusammenstoß in die Zeit der gemeinsamen Wirksamkeit beider Apostel in Rom, also in die neronische Zeit verlegt, so hat er den Buchsta-

[1] Herzogs Realencyklopädie, Bd. 14. S. 394.

Digitized by Google

ben des von Hippolytus gegebenen Berichts gegen sich. Denn daß unter den Aposteln beide Mal, wo sie im nächsten Zusammenhang erwähnt werden, stets die nämlichen verstanden werden müssen, dürfte nach allen sonst geltenden Regeln der Auslegung einleuchtend sein. Nun aber sind das erste Mal, wie die ausdrückliche Erwähnung der Apostelgeschichte beweist, unzweifelhaft Petrus und Johannes gemeint, also auch das zweite Mal, und weit entfernt, daß der Bericht des Hippolytus etwas gegen „die sicher unhistorische Tradition“[1] von der Anwesenheit Petri in Rom bereits im zweiten Jahre des Claudius enthält, ist er vielmehr eine Bestätigung derselben mit der weitern Angabe, daß, wie auch Döllinger (s. oben S. 659) vermuthet hat, Petrus auf der Reise nach Rom von Johannes begleitet gewesen sei. Auch über die letzten Schicksale des Simon hat Hippolytus eine ihm allein eigenthümliche Tradition. Simon nämlich habe sich, um die Auferstehung des Herrn nachzuäffen, lebendig begraben lassen; seine Schüler thaten, wie er ihnen geheißen, und begruben ihn, er aber blieb im Grabe, denn er war nicht Christus.

Hippolytus läßt also noch den Simon dem Petrus und Johannes bis nach Rom nachziehen und ihnen entgegenwirken; in dieser Gestalt ist die Sage noch nicht ganz unglaubwürdig. Etwas später ist, namentlich in den apostolischen Constitutionen (VI. 8 ff.) dieß Verhältniß geradezu umgekehrt, offenbar unter dem Einflusse des pseudo-clementinischen Sagenkreises. Nachdem Simon im Osten, wie die Homilien weitläufig schildern, von Petrus besiegt ist, flieht er nach Westen, bis nach Rom, und Petrus verfolgt ihn auch hier, wo der Magier endlich seinem Schicksale erliegt, und der schmählich mißlungene Versuch, durch magische Künste sich als Gott auszuweisen, ihm das Leben kostet. Das Motiv zu dieser Sagenbildung liegt in dem Schluß der Clementinen, wornach Simon wohl in Antiochien unschädlich gemacht wird, aber noch Zeit hat, nach Judäa zu entkommen. Die Sagenbildung schien sich erst mit der völligen Vernichtung des Magiers durch Petrus beruhigen zu können; deßhalb dichtete man zu den Erzählungen der clementinischen Homilien die Schlußkatastrophe von dem Tode des Simon auf das Gebet des Petrus hinzu.

So ist also die Simonssage vielfach in die Lebensgeschichte des Apostelfürsten verschlungen, und aus diesem Grunde hat man Alles, auch was sie in Bezug auf Petrus, namentlich seine Reise nach Rom enthält, für eine spätere Sage erklärt. Dabei stützt man sich hauptsächlich auf

[1] Möller, a. a. O.

Digitized by Google

die letzte Form, welche die Sage bei den kirchlichen Schriftstellern angenommen hat, die den historischen Angaben der Clementinen Glauben schenkten, daß nämlich Petrus zur Bekämpfung des Simon nach Rom gegangen sei. Allein wenn man einmal bei der Frage nach der Gründung der römischen Kirche auf diese Sage Rücksicht nahm, so ist offenbar, daß man dabei nicht von der letzten und spätesten Form der Sagenbildung ausgehen durfte, sondern vielmehr auf die erste und ursprünglichste Rücksicht nehmen mußte, die man dann freilich nicht länger gegen die historische Thatsache der Gründung der römischen Kirche durch Petrus geltend machen konnte. Die Clementinen wissen allerdings von einer Verfolgung des Simon durch Petrus, aber nach ihnen verläßt Simon den Orient nicht, Petrus dehnt seine Verfolgung nicht bis Rom aus, und doch ist die Gründung der römischen Kirche eine Thatsache, die auch den Clementinen bekannt ist, also eine Thatsache, die ihnen ganz unabhängig von der Verfolgung Simons durch Petrus feststand. Die älteste römische Tradition kennt wohl die Anwesenheit des Simon in Rom, aber die Gründung der römischen Kirche durch Petrus bringt sie damit nicht in Verbindung, indem sie als Mittelglied eine fortgesetzte Verfolgung des Simon durch Petrus eingeschoben hätte. Dieses Mittelglied ist erst in der Zwischenzeit bis auf Hippolytus hinzugefügt, aber die Art und Weise, wie er davon spricht, indem er den Simon dem Petrus nachreisen läßt, macht nur den Zug der Sage ersichtlich, die Wanderungen des Magiers mit der Reise des Apostels nach Rom in Verbindung zu bringen. Die Gründung der römischen Kirche durch Petrus ist also eine ursprünglich von der Sage über die Wanderungen des Simon völlig unabhängige Thatsache, und es ist ganz unberechtigt, aus dem Umstande, daß man mit ihr später die Simonssage in Verbindung gesetzt hat, und daß in dieser Gestalt die Sage von Spätern wie ein geschichtliches Faktum behandelt worden ist, zu schließen, daß jene Thatsache nicht historisch glaubwürdig sei. Lösen wir vielmehr das Gewinde von Sagen ab von den historischen Thatsachen, so bleibt als ursprünglich unabhängige Grundthatsache außer dem bekannten Auftreten der Apostel gegen Simon in Samaria die Gründung der römischen Kirche durch Petrus im Anfange der Regierung des Claudius übrig. Sie ist der Pfeiler, an welchem die üppigen Schößlinge der Sagenbildung sich emporgerankt haben. Petrus aber ging nach Rom, nicht zur Bekämpfung des Simon Magus, dieses untergeordnete Motiv ist eine Erfindung der Sage und nicht ausreichend, den großartigen Entschluß des Apostelfürsten vollkommen zu begründen;

Digitized by Google

er eilte nach Rom, um im Mittelpunkte der Heidenwelt den Mittelpunkt der christlichen Kirche zu errichten, in einer Zeit, wo kurz zuvor der Ruf des Himmels selbst an ihn ergangen war und ihn zur Heidenmission aufgefordert hatte, und wo es andererseits unzweifelhaft geworden, daß Jerusalem das Heil verschmähe.

13. Seltsam und widerspruchsvoll ist, was Baur über das Wesen und den Entwicklungsgang der römischen Kirche vorbringt. „Sie war wesentlich judenchristlich", heißt es im Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 60, und soll so geblieben sein bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. „In keiner andern Kirche hat sich so frühzeitig und so consequent das katholische Bewußtsein entwickelt, wie in der römischen, heißt es S. 131, und wie wir anderwärts erfahren, sind die Spuren dieses Bewußtseins schon deutlich im Römerbriefe des Apostels enthalten. Lassen wir den hierin liegenden offenen Widerspruch bei Seite und fragen wir vielmehr, auf welchen Gründen die Annahme von einem wesentlich judenchristlichen Charakter der römischen Kirche beruhe? Wiederum stoßen wir, statt auf stichhaltige Gründe, auf die luftigsten Hypothesen. Der eigentliche Umschwung, meint Baur, sei zur Zeit der Artemoniten erfolgt, als die frühere (judenchristliche) Christologie der römischen Kirche durch Zephyrinus und Kallistus geändert und durch die Logoslehre verdrängt worden sei. „Wie sollten demnach die Artemoniten nicht Recht haben, wenn sie die Lehre vom Logos eine erst neuerlich aufgekommene nannten?"[1] Gerade das Gegentheil ist der Fall; die Artemoniten haben auch nicht die leiseste Spur von einem Judenchristenthum an sich, wie sie es doch müßten, wenn sie die ächten Vertreter der altrömischen Kirche wären. Gerade hier zeigt sich Baur's Befangenheit in den Vorurtheilen seiner Hypothesen auf das Unverkennbarste, indem er, der sonst so scharfsichtig ist, die Spuren des Judenchristenthums oder Heidenchristenthums zu entdecken, nicht einmal durch die ausdrückliche Bemerkung des Anonymus bei Eusebius (h. e. 5, 28 Schluß), daß manche Artemoniten unter dem Vorwande der Gnade das Gesetz und die Propheten verwerfen, veranlaßt werden konnte, sich von ihrem antijüdischen Charakter zu überzeugen. Uebrigens ist das ganze Vorgeben der Artemoniten von einer Aenderung der kirchlich überlieferten Lehre von der Gottheit Christi in Rom falsch und als falsch von uns früher nachgewiesen worden. Zugleich haben wir gezeigt, daß sie ent-

[1] Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 317.

Digitized by Google

schieden auf dem Boden der alten Philosophie und nicht auf jüdischem Boden gestanden haben.

Der bündigste Beweis von dem „wesentlich judenchristlichen" Charakter der ältesten römischen Kirche liegt übrigens für Baur darin, daß die pseudo-clementinische Literatur aus ihr hervorgegangen sein soll. Wir haben schon oben (S. 668) auf die Nichtigkeit dieser Behauptung hingedeutet, hier haben wir sie näher zu prüfen. Wäre die vorausgesetzte Thatsache richtig, so könnte man aus ihr doch höchstens den Schluß ziehen, daß es in Rom neben hundert andern Sekten auch eine starke judenchristliche Partei mit einer ausgesprochen antipaulinischen Richtung gegeben habe; für die römische Kirche selbst würde daraus noch nichts folgen. Allein wir haben es auch hier nicht mit einer Thatsache, sondern nur mit einer und zwar noch dazu sehr oberflächlich begründeten Hypothese zu thun. Statt nämlich auf einen Ursprung in der römischen Kirche hinzudeuten, verrathen vielmehr alle Spuren des Ursprungs, die wir in dieser Literatur finden, eine Entstehung außerhalb Roms. Zuerst bemerken wir die antirömische Tendenz, indem sie sich bemüht, neben dem hl. Paulus auch das historische Bild des Apostelfürsten und sein Verhältniß zur römischen Kirche gänzlich zu entstellen. Nach den Clementinen ist nicht Rom, sondern Jerusalem Mittelpunkt der Kirche, und nicht Petrus ist ihr Haupt, sondern Jakobus, der eigentliche Typus des Judenchristenthums, ist „der Bischof der Bischöfe". Schon in dem Briefe Petri, mit welchem die Schrift beginnt, ist seine Unterordnung unter Jakobus in sehr unterwürfiger Weise ausgesprochen, noch entschiedener in dem Briefe des Clemens an Jakobus, Clemens, von Petrus kurz vor seinem Tode zum Bischof von Rom eingesetzt, muß, und zwar auf das Gebot des Petrus selbst, die kirchliche Suprematie des Jakobus im vollsten Maße anerkennen. Daß eine solche Literatur nicht im Interesse Roms entstanden sein könne, daß sie vielmehr einer antirömischen Tendenz ihren Ursprung verdanke, sollte doch jedem Unbefangenen schon hieraus ersichtlich sein. Mag nun auch in den Clementinen selbst die Wirksamkeit des Petrus als noch so großartig und umfassend geschildert werden, desto stärker leuchtet nur die Tendenz durch, diesen bedeutendsten der Apostel und die von ihm gegründete Kirche als abhängig von Jakobus und Jerusalem hinzustellen und das Judenchristenthum als das ächte Christenthum zu erweisen. Ueberhaupt hat in den Clementinen eine Verschiebung aller historischen Verhältnisse zu Gunsten des Judenchristenthums stattgefunden. Paulus, der Antagonist der Judenchristen,

Digitized by Google

ist zu Simon Magus und einem marcionitischen Häretiker, Petrus, der Apostel der Beschneidung, ist zum Heidenapostel geworden, und an die Stelle der steten Verbindung von Petrus und Paulus, wie sie in der kirchlichen Literatur vorkommt, ist die Verbindung von Jacobus und Petrus getreten, um nur den Judenapostel und Bischof von Jerusalem als das Haupt der Kirche erscheinen zu lassen. Nichts kann daher unhistorischer sein, als die Annahme, daß diese ausgesprochene Parteischrift einer judenchristlichen Sekte des Orients, welche, wie der von Hippolytus erzählte Vorgang mit dem Alcibiades beweist, in Rom so gut wie gar keinen Anklang fand, daß diese den kirchlichen Primat Roms so unverhohlen bekämpfende Tendenzschrift dennoch aus der Mitte der römischen Kirche selbst hervorgegangen sei. Wie viel unparteiischer und vorurtheilsfreier urtheilt Uhlhorn, wenn er, freilich aus andern als den angeführten Gründen, den Ursprung dieses Schriftwerkes nach Syrien verlegt und hier, an dem vorzüglichsten Herde des Judenchristenthums, ihm seine Heimath anweist[1]! Dorthin mag es gehören, nach Rom gewiß nicht.

Endlich soll auch der in Rom verfaßte Hirt des Hermas nach Baur ein judenchristliches Gepräge an sich tragen. Ritschl behauptet das Gegentheil, er findet einen heidenchristlichen Charakter an ihm. So hebt eine Behauptung die andere auf, oder vielmehr Beide werden Recht haben, und die Schrift also weder judenchristlich noch heidenchristlich, d. h. eben einfach christlich und katholisch sein[2].

14. Daß Petrus wenigstens noch ein zweites Mal in Rom gewesen und daselbst in der neronischen Verfolgung den Martyrertod erlitten habe, ist eine so wohlverbürgte Thatsache, daß sie kaum eines Beweises bedarf. Bereits Clemens von Rom, der Nachfolger des Apostels in der Leitung der römischen Kirche, redet in seinem ersten Briefe an die Korinther (c. 5) von dem Martyrium des hl. Petrus in Rom. Sein Zeugniß hat um so größeres Gewicht, als der Brief des Clemens unzweifelhaft ächt und zu einer Zeit geschrieben ist, wo das Andenken an den Martyrertod des Apostels noch im frischesten Andenken stand, mag man nun annehmen, daß derselbe unmittelbar nach der neronischen Verfolgung und noch vor der Zerstörung Jerusalems oder nach der domitianischen Verfolgung am Ausgang des ersten Jahrhunderts verfaßt sei.

---

[1] Herzogs Realencyklopädie Bd. 2. S. 755.

[2] Näheres über diese merkwürdige Schrift in unserer Abhandlung über den Hirt des Hermas, Tüb. Q.-Schrift Jahrg. 1860 S. 10 ff.

Digitized by Google

Baur selbst nennt dieses Zeugniß das älteste und glaubwürdigste, aber er behauptet, daß es nicht nur über den römischen Martyrertod des Apostels Petrus, sondern auch über seinen Martyrertod überhaupt, ja sogar über seine Anwesenheit in Rom und im Occident ein völliges Stillschweigen beobachte. Es ist fast unglaublich, wie dieses an sich so klare und deutliche Zeugniß einem so groben Mißverständniß hat unterliegen können. Clemens beginnt sein 5. Kapitel mit dem Gedanken, er komme nun zu denen, welche in jüngster Zeit „Kämpfer" und Opfer des Neides und der Eifersucht geworden seien. Er sagt: selbst die größten und gerechtesten „Säulen", womit nach Gal. 2, 9 offenbar Apostel bezeichnet sind, seien aus jenen Beweggründen verfolgt und bis zum Tode gekommen, z. B. die guten Apostel. Dann specialisirt er diese allgemeine Bemerkung, indem er ihre Wahrheit zuerst an Petrus, sodann an Paulus erhärtet. Vom Erstern sagt er: Petrus hat wegen ungerechten Neides nicht eine oder die andere Qual, sondern solche in der größten Zahl zu ertragen gehabt, und nachdem er so Zeugniß abgelegt, ging er in den gebührenden Ort der Herrlichkeit ein[1]. Daß hier von einem Martyrertod die Rede sei, lehrt der ganze Zusammenhang so deutlich, daß ein Beweis überflüssig wäre. Gerade der Tod des Apostels, sowie der des hl. Paulus soll zeigen, wie weit Mißgunst und Eifersucht es in der Verfolgung der Gerechten treiben können. Der Tod beider Apostel ist der Beleg dazu. Den Ort des Martyriums nennt er nun allerdings nicht, aber er unterläßt es nicht nur bei Petrus, sondern auch bei Paulus. Folglich nennt er ihn nicht, weil er ihn gar nicht zu nennen nöthig hat, weil er sich bei Petrus ganz ebenso von selbst verstand, wie bei Paulus. Fordern aber, daß in einem Briefe, der in Rom einige Jahre nach dem Tode der beiden Apostel geschrieben wurde, noch ausdrücklich und mit dürren Worten Rom als Ort ihres Martyriums angegeben werde, heißt verlangen, daß Clemens in seinem Briefe nicht bloß die Bedürfnisse der korinthischen Kirche berücksichtigen, sondern zugleich der Laune eines gestrengen Kritikers aus dem 19. Jahrhundert Genüge thun sollte. Gerade weil der Ort nicht bestimmt genannt ist, kann man an keinen andern als an Rom denken. Uebrigens wird das Zeugniß des Clemens durch die einstimmige Tradition der Kirche und durch weitere Zeugnisse aus dem Alterthum, wie von Tertullian, Origenes u. s. w. einfach bestätigt.

[1] Ep. Clem. ad Cor. c. 5: *καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.*

Digitized by Google

So tritt denn die alte bewährte Angabe von der Gründung, Einrichtung und Leitung der römischen Kirche durch Petrus wieder in ihr Recht, das ihr streitig zu machen die „neueste" Kritik sich vergebens bemüht. Jetzt aber haben wir diese neueste Kritik beim Wort zu nehmen. Ist die katholische Kirche so alt, wie die Angabe ihrer Gründung durch Petrus und Paulus, dann ist eben die katholische auch die ursprüngliche, die apostolische Kirche, und Rom ist die apostolische Hauptkirche, mit welcher der Primat über die andern verbunden ist. Kann man jene wohlbegründete Thatsache nicht aus der Geschichte auslöschen, so kann man auch der römischen Kirche den Primat nicht abstreiten.

31. Rom und die apostolischen Kirchen.

Unter allen von den Aposteln gegründeten Kirchen ragt die römische als ihr Haupt und Mittelpunkt hervor. Dieses Verhältniß hat sich nicht etwa erst in späterer Zeit künstlich durch eine Verschlingung günstiger Umstände und durch menschliche Klugheit und Geschicklichkeit in glücklicher Benützung derselben gebildet, sondern ist ein ursprüngliches, im Begriff und Wesen der Kirche selbst gegeben, ist ihr natürliches Fundament und ihre nothwendige Voraussetzung.

Als die Zeit gekommen war, wo die bisher dem Evangelium gezogenen Schranken fallen sollten, und die göttliche Wahrheit nicht mehr bloß den Juden, sondern allen Völkern der Erde gepredigt wurde, da zogen die Apostel in rastloser Thätigkeit von Stadt zu Stadt und gründeten überall christliche Kirchen. Zugleich trafen sie Vorsorge, daß ihr Werk Bestand hatte, und der von ihnen verkündigte Glaube in seiner Reinheit und Integrität bewahrt blieb. War ihre Wirksamkeit insofern eine *schöpferische*, als sie überall erst die neuen Kirchen in's Dasein rufen mußten, so mußte sich jetzt eine *erhaltende* Thätigkeit in den einzelnen Gemeinden selbst daran anschließen, damit, auch wenn die Apostel fern waren, das junge Leben in ihnen geschützt, in seiner Frische und ursprünglichen Kraft erhalten und genährt, sowie vor den unausbleiblichen Gefahren sichergestellt wurde. Es waren eben Samenkörner, welche die Apostel ausstreuten, Senfkörnlein, wie im Gleichnisse des Herrn, und die Apostel sahen sie wohl keimen und die ersten zarten Sprößlinge treiben, aber die sorgsame Pflege für die Zukunft, bis ein schattiger Baum aus ihnen erwachsen würde, mußten sie andern Händen anvertrauen. Denn ihre Aufgabe war eine *allgemeine*; sie konnten sich

Digitized by Google

nicht an eine einzelne Gemeinde, selbst nicht an eine einzelne Provinz binden; überall in der Welt sollten sie das Evangelium verbreiten, bis der Herr selbst ihrem irdischen Wirken ein Ziel setzte. So mußte ihre erste Aufgabe in den neugegründeten Gemeinden sein, tüchtige Männer ausfindig zu machen, in deren Hände sie die Sorge für ihre Schöpfungen vertrauensvoll niederlegen konnten. Sie wählten dazu, nach dem Ausdruck des Clemens von Rom[1], „die Erstlinge" der Gemeinde, die Erstbekehrten, weil sie in dem Eifer und in der Begeisterung, mit welcher diese das Evangelium aufgenommen hatten, zugleich die sicherste Bürgschaft für ihre Treue und Beharrlichkeit in der Zukunft fanden.

Nach solchen Vorkehrungen zogen sie freilich nicht ganz und nicht für immer ihre schützende Hand von den Gemeinden zurück und überließen sie nicht ihrem Schicksal; schon das kindliche Verhältniß, in welchem diese Gemeinden zu ihnen standen, duldete so etwas nicht. Sie besuchten vielmehr dieselben wiederholt, um den Funken des Glaubens immer heller anzufachen und die von ihnen getroffenen Einrichtungen zur Erhaltung des christlichen Geistes zu vervollständigen, oder sie standen mit ihnen in brieflichem Verkehr, um auch aus der Ferne noch für ihre Bedürfnisse zu sorgen, zu ermuthigen, zu strafen, zu trösten, zu belehren, immer aber in der Absicht, das von ihnen gelegte Fundament zu erhalten, die zarte Pflanze des kirchlichen Lebens zu schützen und zu kräftigen.

Auf diese Weise entstanden durch die Apostel selbst die ersten kirchlichen Institutionen und entwickelten sich unter ihrer steten Aufsicht und Pflege zu immer größerer Bestimmtheit. Die Apostel entledigten sich dadurch gleichsam eines Theiles des ihnen verliehenen Amtes und übertrugen ihn an die Männer, welche ihre Stelle in den Gemeinden einnahmen. Es geschah dieß mit Rücksicht auf die einzelne Gemeinde, und soweit es gerade durch Zeit und Umstände gefordert wurde. Die Wirksamkeit dieser Männer war daher an den einzelnen Ort und an den bestimmten Kreis von Gläubigen geknüpft, der ihnen von den Aposteln überwiesen war. Je zahlreicher nun diese Gemeinden wurden, je weniger es den Aposteln selbst möglich war, jeder einzelnen Kirche das nöthige Maß der Sorge zu widmen, je mehr die Entfernung unter ihnen zunahm und je kräftiger sich das kirchliche Leben in ihnen entfaltete, desto größer wurde auch das Maß der Machtvollkommenheit und der eigenen Verantwortlichkeit, welches die Apostel den Vorstehern und Leitern der

[1] Ep. I. ad Cor. c. 42.

Digitized by Google

einzelnen Gemeinden einräumen mußten. Erhielt deren Thätigkeit dadurch einen größern Umfang und ging sie zuletzt über die Kräfte der ursprünglich eingesetzten Vorsteher hinaus, so mußten die Apostel neben ihnen noch andere Organe schaffen, denen nun ein Antheil an der frühern Gewalt der Vorsteher oder der ursprünglichen Alleingewalt der Apostel verliehen wurde, in Unterordnung natürlich unter die ersten Häupter der Gemeinde. So bildeten sich die Kirchenämter, aber noch immer unter der Oberleitung des Apostels selbst, der die Gemeinden gegründet hatte. Durch den Fortbestand dieser Oberleitung war auch der Zusammenhang der einzelnen Gemeinden unter einander, ihre allgemein kirchliche Verbindung bedingt. Ein Geist, ein Glaube, eine Gesinnung, kurz, ein einheitliches Zusammenleben wurde dadurch unter ihnen vermittelt; alle einzelnen Kirchen bildeten auch zugleich eine einzige Kirche, insofern ein Apostel an ihrer Spitze stand und sie leitete. Sowie nun die Apostel selbst durch ein inneres Band, durch den über sie ausgegossenen hl. Geist geeinigt waren, so mußten auch alle Einzelkirchen, weil von demselben Geiste durchdrungen und belebt, zu einer einzigen Gesammtkirche innerlich zusammenwachsen.

So gestaltete sich die erste Einrichtung der Kirche, so lange die Apostel noch lebten. Der entscheidende Schritt zu ihrer Vollendung mußte geschehen, sowie der Augenblick herannahte, welcher sie von der Erde abrief. Im Angesichte des Todes mußten sie das vom Herrn empfangene Amt ganz und vollständig denen übertragen, welche bereits unter ihrer obersten Leitung die Verwaltung der einzelnen Gemeinden geführt und durch Treue und Umsicht sich bewährt hatten.

So treffen wir es auch in den Schriften der Apostel, namentlich in der Apostelgeschichte und in den Briefen des hl. Paulus. Es läßt sich in ihnen mit hinreichender Genauigkeit die Gründung und allmähliche Entwicklung der Kirchenämter von ihren ersten Keimen bis zu ihrer Vollendung in derjenigen Zeit verfolgen, wo die Apostel von ihren Gemeinden scheiden und die volle Sorge für sie Andern anvertrauen mußten. In den letzten Briefen des hl. Paulus, namentlich in den Pastoralbriefen, tritt uns die Verfassung der Kirche schon ganz ausgebildet entgegen, soweit sie es kurz vor dem Tode des Apostels sein mußte, und gerade der Umstand, daß noch nicht, der Verschiedenheit der Aemter entsprechend, auch schon eine durchgeführte Scheidung der Benennungen eingetreten ist, indem der eigentliche Leiter der Gemeinde bald noch als Presbyter, bald als Episcopus bezeichnet wird, ist ein untrüglicher Beweis ihrer Aecht-

Digitized by Google

heit, ein Beweis nämlich, daß wir auf der Grenzlinie stehen, wo die apostolische und die nachapostolische Zeit sich scheiden, und daß, wenn auch noch nicht die Namen mit aller Bestimmtheit, doch schon die neuen Organe vorhanden sind, welche die Apostel ersetzen sollen. Und in der unmittelbar nachapostolischen Zeit stehen denn auch, wie die ignatianischen Briefe so entschieden bezeugen, an der Spitze aller einzelnen Gemeinden die Bischöfe als ihr lebendiger, persönlicher Einheitspunkt, durch welchen in der Gemeinde selbst der innere Zusammenhang in einem Glauben und in einer Liebe, sowie die Lebensverbindung mit Christus und seiner Erlösungsgnade aufrecht erhalten wird. Die Bischöfe sind die vollen Nachfolger der Apostel, die Vertreter Jesu Christi und das für eine einzelne Gemeinde, was die Apostel für die ganze Kirche gewesen sind.

In dieser einfachen Betrachtung der thatsächlichen Verhältnisse, wie sie im apostolischen Zeitalter sich gebildet haben, ist nun bereits die Nothwendigkeit des Primats der römischen Kirche mitbegriffen und begründet.

In den von ihnen gegründeten Kirchen haben die Apostel selbst bis zu ihrem Tode die nothwendigen Vorkehrungen getroffen, wodurch die göttliche Offenbarung in ihnen erhalten und den spätern Zeiten zugänglich gemacht werden sollte. Diese Kirchen sind die Centralpunkte, von welchen aus das Christenthum überall hindringen und nach allen Seiten sich verzweigen konnte, so daß überall in der ganzen Welt Kirchen mit demselben Glauben und derselben Einrichtung nach dem Muster der von den Aposteln gegründeten entstehen, auch in den neuen Kirchen die Erhaltung der Offenbarung gesichert und der Ausbreitung des Christenthums nirgendwo eine Grenze gezogen ist. Die ganze Erde kann sich mit unzähligen, von den apostolischen Mutterkirchen ausgehenden, neuen Kirchen bedecken, und das Wort des Herrn von einem Ende der Welt bis zum andern erschallen. Und es ist auch im Allgemeinen in jeder einzelnen Gemeinde durch die Kirchenämter für die Erhaltung der Wahrheit gesorgt. Aber auf der andern Seite ist die Gefahr nicht zu läugnen, daß mit der Erweiterung der Kirche über ihre Grenzen in der apostolischen Zeit eine Zersplitterung derselben eintreten, daß die eine Kirche der Apostel sich in eine unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Einzelkirchen auflösen, daß die Vielheit und eigene Selbständigkeit das Uebergewicht erlangen und zur Trennung führen, daß eine einseitige Auffassung des Christenthums eindringen und eine Lebensentwicklung stattfinden könne, welche von der apostolischen Grundnorm abweichend zu einer abnormen wird, und unter welcher der ursprüngliche Geist und

Digitized by Google

Gehalt des Christenthums mehr und mehr verkümmert; kurz, es ist die Gefahr vorhanden, daß die Kraft und das Leben der einen Gesammtkirche gerade durch die reiche Mannigfaltigkeit der Einzelkirchen und durch ihre ganz freie und ungehinderte Entwicklung zu Grunde gehe und der eine Stamm der Kirche allmählich verdorre und absterbe. Es ist nicht unmöglich, daß er, dessen natürliche Beschaffenheit durch das ihm vom Herrn eingepflanzte Edelreis umgewandelt worden ist, in seinen einzelnen Zweigen wieder durch Häresie und Schisma verwildere. Ja, nicht bloß die Möglichkeit und die bloße Gefahr ist vorhanden — wie die in der Einleitung über das Wesen und den Entwicklungsgang der Kirche in Afrika, Kleinasien und Aegypten angestellte Betrachtung gelehrt hat, ist diese Gefahr wirklich eingetreten; dort hat der christliche Geist wirklich sich nicht rein und ungetrübt Bahn brechen können. Um diese Gefahr zu verhüten und dieser Zersplitterung und Auflösung vorzubeugen, gibt es kein anderes Mittel, als daß unter den vielen apostolischen Kirchen Eine der Mittelpunkt der Kirche überhaupt und ihr festes, unerschütterliches Centrum, an dem die Verirrten sich wieder zurecht finden können, und daß ihr Bischof „der Bischof der Bischöfe" werde.

Dieselbe Nothwendigkeit erhellt aber auch aus dem über die ursprünglichen Zustände in den apostolischen Gemeinden Gesagten noch nach einer andern Seite. Die kirchliche Organisation dieser Gemeinden hat, wie gezeigt, einen durchaus einheitlichen Charakter, welcher um so sichtbarer und deutlicher hervortritt, je mehr dieselben sich selbst und ihrer eigenen Verwaltung überlassen bleiben müssen. Dasselbe Gesetz erhielt auch seine Anwendung auf die Gesammtheit der Einzelkirchen; sie sollen zusammen die eine Kirche Jesu Christi bilden. Wenn der Apostel nicht eine Einzelkirche, sondern die Kirche an sich als einen einheitlichen Organismus beschreibt; wenn er das Bild vom Leibe und seinen Gliedern auf dieselbe überträgt: dann ist damit unzweifelhaft gesagt, daß die Einzelkirchen unter sich selbst in der engsten und innigsten Verbindung stehen, daß sie sich wie Glieder am Leibe der Kirche verhalten sollen, daß eine einheitliche Lebensströmung durch sie hindurch gehen müsse. Wenn nun aber die Apostel in den Einzelkirchen ein Organ der Einheit in dem Bischof schufen, sollten sie dann nicht auch Sorge dafür getragen haben, daß ein Organ der Einheit für die Gesammtkirche entstehe? Und wenn sie selbst, so lange sie lebten, das lebendige Einheitsband der von ihnen gegründeten Gemeinden in ihrer Gesammtheit waren, sollte dann mit ihnen dieses Band untergegangen sein? Sollten sie, welche ihr Amt, so-

Digitized by Google

weit es die Einzelkirchen betraf, in die Hände der Bischöfe niederlegten, nicht auch einen Mittelpunkt für die ganze Kirche geschaffen haben? Wollten wir das Gegentheil behaupten, so wäre der Widerspruch unvermeidlich, daß, während in den Einzelkirchen das Princip der Einheit so stark und streng durch den Episkopat gewahrt ist, dasselbe Princip dagegen in der Gesammtkirche nicht habe durchdringen können. Will man daher in der Lehre von der Kirche nicht einer neuen Art von Doketismus verfallen und die sichtbare Einheit der Kirche, als des mystischen Leibes Christi, zu einem unfaßbaren Phantom verflüchtigen, so muß man auch in ihrem leiblich sichtbaren Organismus ein lebendiges Herz, eine Lebensmitte annehmen, wo das Leben aus- und einströmt. In der Bildung eines solchen lebendigen Mittelpunktes muß daher die kirchengründende Thätigkeit der Apostel gipfeln und ihren Abschluß finden. Die Apostel selbst und zwar unter ihnen der Erste und Hervorragendste müssen für die Bildung eines solchen Mittelpunktes Auftrag und Vollmacht von Christus gehabt haben.

Noch mehr. Ohne einen solchen Mittelpunkt würde die unmittelbar nachapostolische Kirche ihrem apostolischen Vorbilde nicht vollkommen gleichen. Die erste Kirche bestand aus den Aposteln; sie sind in ihrer Gesammtheit das Fundament, auf welchem sich die spätere Kirche erbaute. Unter ihnen ist aber der Apostel Petrus der Erste und Bedeutendste. Aehnlich daher der Stellung, welche Petrus als Apostel unter den übrigen Aposteln einnimmt, muß auch unter den apostolischen Kirchen Eine sein, welche als Kirche an der Spitze der übrigen steht und ihr Einheits- und Mittelpunkt ist, oder mit andern Worten: der Vorrang Petri unter den Aposteln muß als Vorrang einer einzelnen Kirche vor den übrigen Kirchen fortdauern und zwar vermöge einer Uebertragung, welche nur Petrus vollziehen konnte. Er hat also für den allgemeinen Einheitspunkt der Kirche zu sorgen, und hat dafür gesorgt durch die von ihm gleich im Beginn der Heidenmission vollbrachte Gründung der römischen Kirche, auf welche seine Auctorität als Haupt der Apostel übergegangen ist.

Als das Oberhaupt der Apostel aber erscheint Petrus in der hl. Schrift ohne allen Zweifel, und nur eine engherzig befangene Auslegung kann es zu läugnen wagen, so vielfach und stark ist diese Thatsache in der hl. Schrift bezeugt. Petrus ist es, welcher in allen vier Apostelverzeichnissen allein ohne Ausnahme zuerst genannt wird, obgleich er nicht der zuerst berufene Apostel war. Petrus ist es, welcher die Wahl eines andern Apostels an die Stelle des Judas vorschlägt und die Eigenschaften

Digitized by Google

des zu Wählenden bezeichnet (Apg. 1, 15 ff.). Petrus ist es, welcher am Pfingstfeste die apostolische Predigt eröffnet (Apg. 2, 14 ff.); er ist es, welcher das erste Wunder verrichtet und dadurch die den Aposteln von Jesu verliehene göttliche Kraft bezeugt (Apg. 3, 2 ff.); er ist es, welcher die Apostel vor dem Synedrium vertritt (Apg. 4, 8—12); er ist es, welcher den Betrug des Ananias und der Saphira mit dem Tode bestraft (Apg. 5, 1 ff.); er ist es, welcher die in der ersten Christenverfolgung Zerstreuten besucht und die Gemeinden im Glauben bestärkt (Apg. 9, 32 ff.); er wird ausersehen, die apostolische Predigt auch bei den Heiden zu eröffnen (Apg. c. 10 u. 11); er ist es, an welchen und zwar zuerst der unmittelbar vom Herrn zum Apostel berufene Paulus sich wendet (Gal. 1, 18); er ist es endlich, welcher in der Versammlung der Apostel und Aeltesten zu Jerusalem die Entscheidung derselben im Namen Aller und mit Berufung auf den hl. Geist verkündet.

Alle diese Thatsachen zusammengenommen berechtigen zu dem Schluß, daß Petrus nicht zufällig jedesmal zuerst genannt wird, oder zufällig stets da an der Spitze steht, wo es gilt, der apostolischen Thätigkeit eine neue Bahn zu eröffnen oder in hervorragender Weise den apostolischen Beruf auszuüben, sondern daß es der Fall sei, weil er der vorzüglichste Apostel und das Haupt der sich bildenden Kirche ist, ein Schluß, der darin seine tiefste Begründung findet, daß ihn der Herr selbst als den von den Pforten der Unterwelt nicht zu überwindenden Fels eingesetzt, auf welchem er seine Kirche erbauen und dem er die Verwaltung seiner Gnadenschätze anvertrauen wollte (Matth. 16, 18), daß er ihm nach seiner Auferstehung die ganze Heerde der Gläubigen, Schafe und Lämmer, zu weiden übergeben (Joh. 21, 15—18), daß er ihm einen unversieglichen Glauben verliehen und die Weisung ertheilt hatte, dereinst auch seine Brüder im Glauben zu befestigen (Luc. 22, 31. 32).

Alles dieses macht es unzweifelhaft, daß Petrus wegen seines felsenfesten Glaubens und wegen der Innigkeit seiner Liebe von Christus als das Haupt der Apostel eingesetzt sei, und daß er nach der Aufnahme Jesu in den Himmel wirklich in dieser Eigenschaft gehandelt und die mit diesem Beruf verbundenen Pflichten ausgeübt habe. Ist dieß aber der Fall, so würde das Wesen der ersten apostolischen Kirche, die mit ihren vom Herrn selbst getroffenen Einrichtungen das Vorbild der spätern Kirche sein mußte, nur sehr unvollkommen und mangelhaft in der nachapostolischen Kirche zur Erscheinung kommen, wenn nicht in ihr auch der Primat sich vorfände, als der eigentliche Grundstein, auf welchem das ganze

Digitized by Google

Gebäude der Kirche ruht, und durch welchen der einheitliche Zusammenhang des Ganzen für alle Zeiten verbürgt ist. Durch die Stellung, welche Petrus unter den Aposteln und welche er zu der künftigen Kirche hat, ist es daher unabweislich gefordert, daß seine Auctorität als Apostel auf eine der von ihm gegründeten Kirchen übergehe und in ihr fortdauere, und diese Kirche ist, wie wir wissen, die von ihm gestiftete und geleitete römische Kirche.

Daher sind denn auch die ersten Lebensäußerungen dieser Kirche für die Erkenntniß ihrer Stellung zur Gesammtkirche von der größten Wichtigkeit, und glücklicherweise ist uns die Kenntniß derselben aufbewahrt in dem (ersten) Briefe des Clemens von Rom an die Korinther, sei es, daß derselbe unmittelbar nach dem Tode des hl. Petrus und Paulus und noch vor der Zerstörung Jerusalems, sei es, daß derselbe erst nach der domitianischen Verfolgung am Ausgang des ersten Jahrhunderts geschrieben ist. Wohl findet sich nun auch bei andern apostolischen Vätern ein tiefes und inniges Verständniß vom Wesen der Kirche, namentlich bei dem hl. Ignatius. Aber wenn dieser vor Störung des kirchlichen Friedens durch Häresie und Schisma warnt, so faßt er die Frage gleich von ihrer allgemein dogmatischen Seite, indem er ausführt, wie wir ohne äußere Verbindung mit dem Bischof nicht in innerer Verbindung mit Christus stehen und der Gnade der Erlösung theilhaftig werden können. Er blickt fortwährend auf den innern, unsichtbaren Grund der äußern, sichtbaren Einheit in der Kirche, auf Jesus Christus und sein Verhältniß zum Vater, wie zu den Gläubigen. Bei Clemens von Rom dagegen kommt zu diesem Verständniß dessen, was die Kirche an sich ist, noch eine eigenthümlich praktische Tüchtigkeit und Geschicklichkeit hinzu, welche sich mehr auf die äußern Verhältnisse der Kirche, auf ihre Verfassung, auf die Nothwendigkeit einer Unterordnung der Gläubigen unter die höhere kirchliche Auctorität und auf die Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung namentlich in solchen Fällen bezieht, wo dieselbe durch Ungehorsam gebrochen ist. Clemens tritt hier auf als Richter; was die kirchliche Ordnung fordert, spricht er in der Form eines Kirchengesetzes aus, macht von diesem Gesetze die Anwendung auf den einzelnen Fall und entscheidet demgemäß, was zur Herstellung der Ordnung geschehen müsse. Mit der dogmatischen Auffassung des Wesens der Kirche vereinigt sich hier die scharfe Erkenntniß der äußern kirchenrechtlichen Verhältnisse und die Sicherheit der Beurtheilung eines einzelnen Falles nach Maßgabe dieser allgemeinen gesetzlichen Verhältnisse. In seinem Briefe haben wir

Digitized by Google

darum zugleich den Anfang der kirchlichen Gesetzgebung und die ersten Spuren einer richterlichen Vollziehung dieser Gesetzgebung einer andern Kirche gegenüber vor uns. Dabei herrscht in allen Theilen seines Briefes ein solches Gefühl der kirchlichen Ueberlegenheit, wie es nur demjenigen beiwohnen kann, der sich mit voller Klarheit bewußt ist, wie schwer sein Urtheil in die Wagschale falle; so namentlich gleich im Anfange, wo Clemens erklärt, daß er erst später, als er gedacht, mit den Streitfragen in Korinth sich habe beschäftigen können. Zum ersten Male begegnen uns hier in den frühesten Zeiten der römischen Kirche die Anzeichen eines auf die Gerechtigkeit sich stützenden und mit weiser Klugheit ihre strengen Gebote vollstreckenden Herrschertalents, wie es nachher so großartig in dieser Kirche sich entfaltet hat, die ersten Regungen eines Geistes der Ordnung und Gesetzmäßigkeit in den äußern Verhältnissen der Kirche, wie wir ihn in solcher Vollendung nirgendwo weiter antreffen. Das Merkwürdigste aber ist, daß gleich in diesen ersten Lebensäußerungen eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem neuen christlichen und dem alten heidnischen Rom nicht zu verkennen ist, mit dem Unterschiede jedoch, daß hier das Princip einer von Gott selbst gegebenen gesetzlichen Ordnung, dort das Princip einer rein natürlichen Ordnung, und zwar im ersten Falle mittelst einer höhern, von Gott verliehenen Auctorität, im zweiten mittelst der klügsten Berechnung des menschlichen Verstandes und mittelst einer rücksichtslos geübten Gewalt zur Geltung gebracht wird. Dieser Unterschied ist nicht zu übersehen, sonst aber bewährt sich die allgemeine Analogie, welche zwischen der natürlichen Begabung und den übernatürlichen Gnadenkräften besteht, auch in diesem Falle ihrem vollen Umfange nach. Das christliche Rom zeigt sich hierin als der ächte Erbe des alten Roms und alles dessen, was es an natürlicher Begabung besessen hat. Die alte kräftige, in ihrer durchaus praktischen Tüchtigkeit auf die Weltherrschaft angelegte Römernatur ist noch da, aber umgewandelt, gleichsam umgeschmolzen durch den erwärmenden Hauch eines neuen Geistes, der das Harte gemildert, das Starre gesänftigt und die grenzenlose, Alles verschlingende Selbstsucht einer bloß irdischen Klugheit in die himmlisch verklärte Liebe eines die Leiden und Gebrechen der ganzen Kirche in seinem Busen tragenden Gemeinsinnes umgestaltet hat. Die ersten Regungen dieses Geistes können wir, wie gesagt, schon in dem Briefe des Clemens an die Korinther beobachten.

In der korinthischen Gemeinde hatte sich das schon vom Apostel Paulus so streng gerügte Parteiwesen von neuem und zwar mit einer Stärke

Digitized by Google

und Hartnäckigkeit erhoben, welche den ersten Ausbruch desselben weit überbot. Ein oder zwei Starrköpfe (c. 47), welche in ihrem Uebermuthe der kirchlichen Ordnung spotteten, hatten mit ihrem Anhange einige vortreffliche Männer, welche ihr Kirchenamt untadelhaft verwaltet hatten, (Presbyter) abgesetzt und dadurch die Spaltung veranlaßt. Clemens hatte Solches erfahren und hielt es für seine Pflicht, dagegen einzuschreiten. Seine Aufgabe war daher zunächst zu zeigen, daß ein derartiges willkürliches Verfahren nicht den von den Aposteln für die Kirchenämter aufgestellten Grundsätzen gemäß sei. Die Form, welche Clemens dazu gewählt hat, um diese Grundsätze einzuschärfen, ist nahezu die eines allgemeinen Kirchengesetzes, was sich namentlich an der Art und Weise zeigt, wie er (c. 42—44) von dem Ursprung der Kirchenämter und der darin liegenden Norm für die spätern Zeiten redet. Ausgesandt von dem Herrn Jesus Christus (also mit seiner Vollmacht) haben uns die Apostel das Evangelium verkündigt, Christus aber hat seine Sendung von Gott. Beides geschah also in bester Ordnung, gemäß dem Willen Gottes. Mit dem Auftrage des Herrn, mit der durch die Auferstehung bewirkten vollen Ueberzeugung und dem festen Glauben an die Offenbarung Gottes, mit der Fülle der vom hl. Geist verliehenen Gewißheit zogen die Apostel aus und verkündigten die frohe Botschaft, daß das Reich Gottes kommen solle. In den einzelnen Ortschaften und Städten predigend, stellten sie ihre Erstlinge (die Erstbekehrten), welche sie durch den hl. Geist geprüft und tüchtig befunden hatten, als Bischöfe und Diakonen der künftig Gläubigen auf. Und dieß war nichts Neues; es war schon lange vorhergesagt (Is. 60, 17) und in dem levitischen Priesterthum typisch vorgebildet. Was liegt aber auch Wunderbares darin, wenn die, welche von Gott und Christus mit einem so großen Amte betraut waren (die Apostel), die oben erwähnten Bischöfe und Diakonen aufstellten! Aus demselben Grunde, wie Moses beim jüdischen Volke, mußten auch die Apostel bei ihren Gemeinden eine bestimmte Ordnung einführen, um Zerwürfnissen vorzubeugen. Sie wußten nämlich durch den Herrn voraus, daß Streit über die bischöfliche Würde entstehen werde. Darum stellten sie die vorerwähnten (Bischöfe und Diakonen) auf und gaben inzwischen die Verordnung[1], daß, nachdem jene (Bischöfe) ent-

[1] C. 44: ἐπινομή. Jeder Zweifel über die Auslegung dieses schwierigen Wortes würde schwinden, wenn man statt ἐπινομήν an dieser Stelle lesen dürfte ἐπίνομιν, d. h. wenn diese Form des Accusativs von ἐπινομίς nachgewiesen werden könnte.

Digitized by Google

schlafen seien, andere bewährte Männer an ihrer Stelle den Dienst in der Gemeinde (λειτουργία) übernehmen sollten. Diese Männer nun, welche von den Aposteln oder inzwischen von andern angesehenen Männern unter Gutheißung der ganzen Gemeinde aufgestellt sind, untadelhaft der Heerde Christi, in Demuth und Ruhe, ohne Härte, gedient und lange Zeit hindurch von Allen ein gutes Zeugniß erhalten haben — diese von ihrem Dienste abzusetzen, achten wir für nicht verträglich mit der Gerechtigkeit. Denn es wird keine geringe Sünde für uns sein, wenn wir diejenigen, welche untadelhaft und heilig die Opfergaben dargebracht haben, ihres Amtes entsetzen. Wohl den Presbytern, welche einem solchen Schicksal durch den Tod entgangen sind! Wir sehen nämlich, daß ihr einige vortreffliche Männer, welche ihr Amt untadelhaft wahrnahmen, von demselben entfernt habt.

Was kirchliche Ordnung und Regel sei, ist hier in einer Art und Weise ausgesprochen, welche kaum etwas von der gesetzlichen Form vermissen läßt. Merkwürdiger aber noch ist die Art der Begründung, welche Clemens diesem Ausspruch vorhergehen läßt; sie athmet in einem noch höhern Grad den durch das Christenthum geläuterten Geist des alten Roms. Ueberall läßt er durchblicken, daß es bei den Fragen, die er erörtert, sich um allgemeine, entweder in der natürlichen oder der sittlichen oder der übernatürlichen Ordnung begründete Gesetze handelt, und es sind daher vorzugsweise positive, historische Thatsachen, mit denen er argumentirt, und welche er entweder aus dem A. T. oder der Geschichte des Christenthums, selbst aus der Profangeschichte entlehnt. So, wenn er die traurigen Folgen des Parteiwesens im Vergleich zu den früher so glücklichen und blühenden Zuständen in der korinthischen Gemeinde schildert, wenn er im Hinblick auf das Blut Christi, welches wegen unsers Heils vergossen, der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht hat, zur Buße auffordert, und diese Buße in der Rückkehr zur Ordnung und zum Gehorsam gegen Gott findet; so insbesondere, wenn er den Satz ausführt, daß es der erklärte Wille Gottes sei, es solle in der christlichen Kirche Ruhe, Friede, Eintracht, Ordnung und Unterwürfigkeit herrschen. Dieser Wille Gottes spricht sich erstens aus in

---

Auf jeden Fall fordert der Zusammenhang ein Wort, welches bedeutet, daß die Apostel zu ihrer Grundeinrichtung (Aufstellung der Bischöfe und Diakonen; Clemens braucht ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος noch promiscue; s. Hefele zu Clem. ep. I. ad Cor. c. 57) später noch nachträgliche Bestimmungen über die Wahl neuer Bischöfe hinzugefügt haben.

Digitized by Google

dem Ursprunge des Christenthums selbst; das Scepter der göttlichen Majestät selbst, unser Herr Jesus Christus, ist nicht in stolzer Pracht, sondern in demüthiger Niedrigkeit gekommen. Beispiele aus der alttestamentlichen Offenbarung sind Elias, Elisäus, Ezechiel, besonders Abraham, Job, Moses, David. Eine solche Ordnung ist zweitens begründet im allgemeinen Weltgesetz, was Clemens durch eine erhabene Schilderung der im Weltall herrschenden, von Gott gewollten Harmonie und Eintracht darthut (c. 19 u. 20). Er verweist drittens auf Thatsachen der Zukunft, auf das allgemeine Gericht und die Zeit, wo die Verletzung der Ordnung gestraft und gesühnt werden wird, und endlich viertens auf die Engel, die gewärtig sind, den Willen Gottes gehorsam zu vollstrecken.

Aecht römisch empfunden und gedacht sind die weitern Analogien, an welchen Clemens die Nothwendigkeit einer gesetzmäßigen Ordnung in der Kirche darthut. Indem ihm die Vergleichung des christlichen Lebens mit dem Kriegerleben vorschwebt, macht er die strenge römische Heereszucht für die Nothwendigkeit der Disciplin in der Kirche geltend. Die Art und Weise, wie er das Verhältniß der Glieder und des Leibes für denselben Zweck benützt (c. 37), erinnert fast an die bekannte Fabel des Menenius Agrippa, durch welche dieser den Volksaufruhr stillte. Zum Schluß, in unmittelbarer Vorbereitung der nun allseitig motivirten Entscheidung, macht er, seinem Gegenstand näher rückend, aufmerksam auf die von Gott selbst eingesetzte Ordnung des jüdischen Opfercultus, auf die besondern Obliegenheiten des Hohenpriesters, der Priester, Leviten und des einfachen Juden, des Laien, und erst nachdem er so in umfassender Weise gezeigt hat, wie überall in der ganzen Welt, in den natürlichen Verhältnissen der Menschen sowohl wie in der Offenbarung, und zwar stets auf Grund des göttlichen Willens eine bestimmte, unverbrüchliche Ordnung und Gesetzmäßigkeit bestehe, schreitet er zu seinem Ausspruch über die Ordnung in der christlichen Gemeinde. So leuchtet nicht bloß überall sein Sinn für Ordnung und Gesetz in den äußern Verhältnissen der Kirche durch, sondern er hat auch sehr wohl den Grund dieser Ordnung erkannt und das theokratische Princip der Kirchenverfassung mit Klarheit und Schärfe entwickelt.

Aus den nun folgenden Erörterungen heben wir noch den ächt römischen Grundsatz hervor, daß der Einzelne das Gemeinwohl und nicht seinen eigenen Vortheil suchen müsse[1], und aus der Aufforderung an die

[1] C. 48: ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ.

Digitized by Google

Urheber des Schismas zur Buße die Beispiele aus der Profangeschichte, durch welche er sie zu diesem Opfer ermuntert. Viele Könige und Häupter des Volks, sagt er, haben sich zur Zeit der Pest, wenn ein Orakelspruch es forderte, dem Tode geweiht, um durch ihr eigenes Blut ihre Mitbürger zu retten, und Viele wanderten aus, damit die Zwietracht im Volke nicht länger währe. Das ist der Inhalt dieses Briefes. Für die Denkweise der ältesten römischen Kirche ist er äußerst charakteristisch und ein Beweis, wie frühzeitig sie ihres Berufes zur Leitung und Regierung der ganzen Kirche sich bewußt gewesen sei. So mußte es sein bei einer Kirche, welche den Primat des Apostelfürsten geerbt hatte.

Uebrigens würde man irren, wenn man meinen wollte, daß bei dieser mehr auf das äußere Erscheinungsleben der Kirche gerichteten Betrachtung dem Clemens die tiefere Erkenntniß des innern Wesens der Kirche entgangen oder auch nur für ihn in den Hintergrund gedrängt sei. Im Gegentheil, er betont sehr stark (c. 29—32 u. 49. 50) das innere Band des Glaubens und der Liebe, durch welches die Gläubigen unter sich und mit Gott vereinigt sind, eine Verbindung, welche die Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft bildet. Die Christen sind ihm das auserwählte Volk Gottes; auf ihnen ruht ein besonderer Segen Gottes. Diese Auszeichnung verdanken sie jedoch nicht ihren eigenen Werken und Verdiensten; allein dafür entscheidend ist der Wille Gottes, der uns in Christus berufen hat, und durch den Glauben hat uns der allmächtige Gott gerechtfertigt. Was wir sind und haben, verdanken wir ihm, seinem Willen, seiner Güte und Gnade. Die im Glauben begonnene Verbindung vollendet sich aber durch die Liebe, von welcher Clemens mit einer wahren Begeisterung spricht. Sichtlich hebt sich seine Darstellung und nimmt einen höhern Schwung, wenn er von der Liebe und ihrer erhabenen Majestät redet. Wer kann, fragt er, diese Liebe vollkommen begreifen, ihre wunderbare Schönheit schildern, die Höhe, zu welcher sie uns führt, ermessen? Menschliche Kraft reicht dazu nicht hin. Sie ist das Band, welches Gott und Mensch, Christus und die Kirche, die Gläubigen unter einander vereinigt. Man sieht daraus, daß die geheimnißvolle Tiefe des katholischen Kirchenbegriffs dem Clemens und der römischen Kirche keineswegs verborgen geblieben ist.

Haben wir in dem Briefe des Clemens die ersten Anzeichen beobachtet, wie die römische Kirche sich anschickt, ihrem Primat Geltung zu verschaffen, so haben wir jetzt noch in dem Römerbrief des hl. Ignatius die ersten Spuren der Anerkennung zu verfolgen, welche diesem Primat

Digitized by Google

von den auswärtigen Kirchen gezollt worden ist. Dabei ist nicht zu übersehen, daß diese Anerkennung von Antiochien, d. h. der einzigen Kirche kommt, welche, was Ursprung und Ansehen betrifft, mit der römischen wetteifern durfte. Schon in der Aufschrift des Briefes gibt sich die tiefste Verehrung des syrischen Bischofs vor der römischen Kirche kund, und schon die allgemeinen Prädicate, welche er ihr beilegt, sind so beschaffen, daß eine gleiche Auszeichnung keiner der übrigen Kirchen, an welche Ignatius Briefe gerichtet hat, darnach zugestanden werden kann. Weitere Eigenschaften aber, die er ihr zuschreibt, berechtigen zu der Annahme, daß in der That Ignatius diese Kirche vor allen übrigen besonders habe auszeichnen wollen. Er nennt sie diejenige Kirche, welche „an der Spitze der Liebe steht" (προκαθημένη τῆς ἀγάπης). In neuerer Zeit hat man wohl abschwächend darin eine Hindeutung auf den Wohlthätigkeitssinn finden wollen, durch welchen sich, wie namentlich auch Dionysius von Korinth in seinem Schreiben an Papst Soter rühmend bekannte (s. oben S. 49 f.), die römische Kirche von jeher besonders hervorthat[1]. Allein man hat dabei die prägnante Bedeutung ganz außer Acht gelassen, welche sowohl das Wort ἀγάπη als προκαθῆσθαι bei Ignatius hat. Wie bei Clemens, so sind auch bei Ignatius Glaube und Liebe die innere Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft, das Band, durch welches die Gläubigen einer einzelnen Kirche unter ihrem Bischof und die Gläubigen der ganzen Welt unter einander geeinigt sind, und schon die Analogie der Einzelkirche, wo der Bischof den Centralpunkt der kirchlichen Liebe und Gemeinschaft bildet, zu der Gesammtkirche fordert, daß auch sie einen solchen Mittelpunkt besitze. Es wird dieß eben der Bischof derjenigen Kirche sein, in welcher der Geist der Liebe und das christliche Gemeingefühl am reinsten und stärksten zu Tage tritt. Gerade dieses nun ist es, was Ignatius an der römischen Kirche und an ihr, wie an keiner andern hervorhebt, wenn er von ihren Gläubigen aussagt, sie seien in ihrer äußern Handlungsweise, wie in ihrer innern Gesinnung mit jedem Gebote Christi geeinigt, untrennbar mit der Gnade Gottes erfüllt und so geistig geläutert (ἀποδιυλισμένος), daß keine fremdartige Färbung und Zeichnung sich bei ihnen bemerkbar mache. Mit den letzten Worten will Ignatius nach dem Briefe an die Philadelphier (c. 3), wo als Gegensatz zu ἀποδιυλισμὸς das Wort μερισμὸς (Spaltung und Trennung) vorkommt, offenbar sagen, daß in der römischen Kirche der Glaube

[1] Drey (Apologet. III. 247) übersetzt ganz unrichtig: ausgezeichnet durch Liebe.

Digitized by Google

in seiner vollkommensten Lauterkeit ohne alle Parteischattirung und häretische Färbung vorhanden, sie also das Muster und Vorbild aller übrigen Kirchen sei. Wenn irgendwo, tritt ihm das allgemeine Wesen der Kirche in der römischen Gemeinde am reinsten in die Erscheinung. Sie ist ganz mit Christus geeinigt, ganz mit der Gnade Gottes erfüllt, und das ihr von ihrem Haupte eingeströmte Leben ist ohne jede trübende Beimischung, welche aus dem noch nicht völlig geläuterten irdischen Sinne stammt. Das kirchliche Leben steht in Rom am höchsten, und vermöge dieser Beschaffenheit tritt die dortige Kirche von selbst an die Spitze der übrigen als die Normalkirche, als diejenige, nach welcher die andern sich zu richten und zu bilden haben. Alles dieß mag bei Ignatius zunächst Ausdruck der Bewunderung vor der kirchlichen Größe Roms sein; daß dazu auch das Gefühl einer rechtlichen Nöthigung und das Bewußtsein eines von Gott selbst so geordneten Verhältnisses hinzukomme, erhellt aus dem Ausdruck προκαθῆσθαι, welcher den kirchlichen Vorrang Roms, seine Auctorität vor den übrigen Kirchen in sich schließt. Derselbe Ausdruck wird sonst von Ignatius gebraucht zur Bezeichnung der bischöflichen Auctorität (z. B. ad Magn. c. 6), und ist in diesem Sinne in den allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Wie er nun dort die Leitung der Einzelkirche durch den Bischof derselben, so wird er hier die Leitung der Gesammtkirche durch den Bischof der römischen Kirche bedeuten.

Wollte man dennoch, aus Scheu vor einer so frühzeitigen Anerkennung des Primats der römischen Kirche, das Wort ἀγάπη auf den Wohlthätigkeitssinn der Römer beziehen, so würde man dabei nicht bloß den ignatianischen Sprachgebrauch verlassen, sondern es wäre auch gar kein Anhaltspunkt gegeben, durch welchen Ignatius hätte bewogen werden können, gerade diese Seite an der römischen Kirche hervorzuheben. Von Wohlthaten, welche diese Kirche entweder der antiocheniſchen oder irgend einer andern Gemeinde gespendet hätte, ist in dem ganzen Briefe keine Rede. Wohl aber erhellt aus c. 1, warum und in welcher Bedeutung Ignatius gerade den Liebessinn der Römer so stark betone. Ich fürchte, ruft der vor Sehnsucht nach dem Martyrertode glühende Bischof aus, eure Liebe, sie könnte mir wehe thun. Er nimmt nämlich an, daß die Gläubigen in Rom auf die Kunde, Ignatius solle in Rom den wilden Thieren vorgeworfen werden, Schritte thun könnten, um diesen ausgezeichneten Mann, diesen Schüler der Apostel der Kirche zu erhalten, und setzt voraus, daß ihre Liebe, das christliche Mitgefühl, ihr kirchlicher Gemeinsinn sie dazu treiben könnte. Er kennt also die römische Kirche,

Digitized by Google

er weiß, daß ihr Liebessinn sich nicht allein auf Rom beschränkt, daß er auch, was außerhalb Roms unter den Gläubigen vorgeht, mit gleicher Innigkeit und Sorge umfaßt, und dieser auf das allgemeine Wohl der ganzen Kirche gerichtete Liebessinn ist es, den er in seinem Falle fürchtet, und den er darum sogleich in der Aufschrift des Briefes mit den stärksten Ausdrücken hervorgehoben hat.

Daß wir uns in dieser Auffassung nicht irren, davon liefert der Schluß des Briefes einen neuen Beweis. Mit Wehmuth gedenkt Ignatius der syrischen Kirche, die jetzt nach seiner Abführung verwaist ist. Statt seiner ist nun Gott ihr Hirte. Er fordert die Römer auf, in ihrem Gebete dieser Kirche zu gedenken. Aber er tröstet sich auch wieder bei dem Gedanken, daß sie nicht ganz verlassen ist. Einzig Jesus Christus, sagt er, und eure Liebe wird nun die bischöfliche Aufsicht über sie führen. Christus ist nun nach Ignatius überhaupt der unsichtbare Leiter der Gemeinden, sein sichtbares Organ dabei ist der Bischof. Die Stelle des Bischofs wird nun bei der syrischen Kirche die Liebe der römischen Gemeinde vertreten, wobei einleuchtet, daß auch hier wieder ἀγάπη von dem die römische Gemeinde auszeichnenden kirchlichen Sinn und Gemeingefühl zu verstehen sei. Ihr werdet, will Ignatius sagen, in eurer Liebe die syrische Kirche nicht außer Acht lassen; ihr werdet Vorsorge für sie treffen, und so lange ihr der eigene Bischof fehlt, mich bei derselben zu ersetzen suchen. Und wiederum erhellt, warum Ignatius gleich in der Aufschrift des Briefes den Liebessinn der Römer in so begeisterten Ausdrücken gefeiert hat.

Uebrigens weiß auch Ignatius davon, daß die beiden angesehensten Apostel zu der römischen Kirche in einem besondern Verhältnisse gestanden haben. Nicht wie Petrus und Paulus, sagt er c. 4, gebiete ich euch, und bezeichnet in tiefster Demuth den weiten Abstand, der ihn, den Verurtheilten und noch nicht zur vollen Freiheit Gelangten, von ihnen, den Aposteln, trennt. Petrus und Paulus also haben der römischen Kirche ihre Gebote ertheilt und Anordnungen in ihr getroffen — ist da nicht mit einem allgemeinen Ausdruck dasselbe gesagt, was nachher Irenäus bestimmter und concreter aussprach, wenn er durch dieselben Apostel die römische Kirche gründen, erbauen und einrichten läßt? Und wenn der syrische Bischof, dessen eigene Kirche von den beiden Aposteln gegründet und eingerichtet war, in so erhabener Weise die römische Kirche auszeichnet, liegt darin nicht ein deutlicher Fingerzeig, daß er sie höher geachtet habe als andere Kirchen, daß er in ihr den Centralpunkt des kirchlichen

Digitized by Google

Liebelebens anerkannt und verehrt habe? Schon hier bei einem Schüler der Apostel begegnet uns also die erste Spur der Anerkennung, welche Rom unter allen apostolischen Kirchen als die erste, vorzüglichste und angesehenste gefunden hat, und diejenige Kirche selbst, welche nächst Rom den meisten Anspruch auf diese Auszeichnung hat, legt dieses Zeugniß ab.

So ist es geblieben. Wie Clemens, so haben auch seine Nachfolger bei allen auf kirchlichem Gebiete auftauchenden Fragen ihr Ansehen in entscheidender Weise zur Geltung gebracht; wie Ignatius, so haben auch die Bischöfe der spätern Jahrhunderte, von tiefer Ehrfurcht erfüllt, in dem Ausspruche des römischen Bischofs die Entscheidung des Apostelfürsten hingenommen. So ist Rom Mittelpunkt der kirchlichen Einheit geworden, nicht durch Zwang und Gewalt oder durch die verruchten Künste der selbstsüchtigsten und verschmitztesten Politik, durch welche einst das weltbeherrschende Rom die Völker seinem ehernen Scepter unterworfen hatte, sondern die freie Anerkennung des höhern, vom Herrn der Kirche selbst verliehenen Vorrangs und der von Gott gesetzten kirchlichen Ordnung hat um Rom und die Einzelkirchen das unauflösliche Band der Liebe geschlungen und sie alle zur sichtbaren Einheit der katholischen Kirche vereinigt. Ohne Rom wäre das wunderbare Schauspiel dieser Einheit, das einzig in der Geschichte dasteht, unmöglich gewesen. Rom war es, das die Einzelkirchen, wenn sie in Gefahr standen, von der rechten Bahn abzuirren und nach der einen oder andern Seite das volle Wesen des Christenthums durch schismatische oder häretische Mißbildung zu verunstalten und zu verlieren, durch sein Hirtenwort zur rechten kirchlichen Mitte und auf den Weg einer gesunden Entwicklung zurückführte. Rom war die Normalkirche der Christenheit; sein Dogma, die Grundsätze seiner Disciplin waren maßgebend für die ganze Kirche. Rom theilte aber auch mit den Einzelkirchen der ersten Jahrhunderte ihre schönsten und besten Eigenschaften ohne deren Einseitigkeiten und verderbliche Auswüchse; es theilte mit der afrikanischen und kleinasiatischen Kirche den strengen Lebensernst, ohne in einen finstern Sektenfanatismus zu verfallen; es hielt strenge wie die kleinasiatische Kirche an dem Grundsatze der Tradition, ohne ihn auf die Spitze einer den lebendigen Geist ertödtenden Starrheit und Stabilität zu treiben; es theilte mit der alexandrinischen Kirche die geistige Beweglichkeit und die Lust, sich immer von neuem in den unergründlichen Inhalt der Offenbarung zu versenken, aber von jenen schwindelnden Höhen der Speculation, wo die historischen Realitäten des Christenthums in dunstige Nebelgebilde sich auflösen, hielt

Digitized by Google

es sich fern und behielt stets festen Boden unter den Füßen. Was die Einzelkirchen für sich an Vorzügen und ausgezeichneten Eigenschaften besaßen, das ist zu einem einheitlichen Bunde in der römischen Kirche vereinigt, und diese Temperatur entgegengesetzter Eigenschaften zu einem harmonischen Ganzen verdankt sie einer glücklichen Vermählung der natürlichen Begabung des Römers mit einer besondern Gnadengabe des hl. Geistes. Die kirchliche Ueberlegenheit Roms ist nichts Künstliches, nichts Gemachtes, nicht das Product der Herrscherkraft oder der schlauen Berechnung; sie ist ihr von Gott geschaffenes Wesen selbst, ihr innerstes Leben, und davor haben die Einzelkirchen in freiem Gehorsam sich gebeugt. Wer die Kirche nur als ein bloß menschliches Gebilde kennt, wird diese Thatsache niemals begreifen und befriedigend erklären können. Wer an die übernatürlichen, den sichtbaren Leib der Kirche durchdringenden und gestaltenden Kräfte des hl. Geistes glaubt, wird darin ein Geheimniß der alle Theile der Kirche mit wunderbarer Kunst ineinander fügenden Liebe erkennen. Daß die eine katholische Kirche nicht in eine Vielheit von Einzelkirchen auseinander fiel und an innerer Zwietracht zu Grunde ging, danken wir dem wahrhaft katholischen Geist der römischen Kirche und ihren Einheitsbestrebungen, jener ungetrübten kirchlichen Reinheit, die schon Ignatius an ihr zu preisen wußte. Eine wunderbare Mischung von Eigenschaften nehmen wir an ihr wahr: unerbittliche Strenge und weise Mäßigung, unerschütterliche Entschlossenheit und milde Nachsicht, zähes Festhalten an der Ueberlieferung und lebendigen Fortschritt, die Klugheit der Schlange und die Einfalt der Taube. So war sie geeignet, die ganze Kirche mit ihrem Geiste zu durchdringen und nach dem Grundgesetz der Einheit zu vollenden, wie andererseits von ihrer Anziehungskraft die Einzelkirchen sich unwiderstehlich fortgerissen fühlen mußten. Wir bewundern die eiserne Ausdauer, mit welcher das alte Rom mittelst seiner verschlagenen Politik und der Tapferkeit seiner Heere sein Weltreich schuf, in dessen Mittelpunkte es selbst das Mark der Völker aussog; ein bei weitem großartigeres Schauspiel bietet das christliche Rom dar, nicht bloß indem es das alte Rom durch den Heldenmuth des Glaubens überwand, sondern indem es auf die Ueberlegenheit seines kirchlichen Geistes und auf die freie Unterwerfung der Gläubigen seine Weltkirche gründete.

Sonach ist es unzweifelhafte historische Thatsache, daß die Zersplitterung der einen Kirche der Apostel in eine unendliche Vielheit von Einzelkirchen nicht eintrat, daß Christus selbst, um dieses zu verhüten, durch

Digitized by Google

Verleihung des Primats an Petrus Sorge getragen habe, und daß dieser Primat von Petrus auf die von ihm gegründete vorzüglichste Kirche, die römische, übergegangen und ihr für alle Zeiten verblieben sei. Demnach muß schon aus diesem Grunde die römische Kirche auch jetzt noch als die erste und ihr Bischof als das Haupt der ganzen Kirche betrachtet werden, was nichts anders heißt, als daß der römische Bischof κατ' ἐξοχήν der sichtbare Stellvertreter Christi auf Erden ist. Auch uns ist darum gesagt, was Irenäus seinen Zeitgenossen sagte, daß wir, um die Lehre der Apostel ihrem ganzen Umfange nach, die mündlich verkündigte wie die schriftlich überlieferte, kennen zu lernen, uns an die Tradition der römischen Kirche halten müssen. Dem ist noch verstärkend hinzuzufügen, daß allein bei dieser Kirche die stetige Succession ihrer Bischöfe von Petrus bis auf die Gegenwart unzweifelhaft gewiß ist. Ueber die Reihenfolge der ersten Bischöfe nach Petrus mag man streiten, die Thatsache dagegen, daß diese Reihenfolge eine ununterbrochene gewesen, ist auf keine Weise in Abrede zu stellen. Durch die römische Kirche oder durch das Papstthum ist der Zusammenhang der spätern Kirche mit der apostolischen allein aufrecht erhalten, woraus folgt, daß jetzt alle Einzelkirchen, um auf das Prädicat apostolisch Anspruch zu machen, auf das Innigste an die römische Kirche sich anschließen müssen. Diejenigen Kirchen aber, welche sich an die römische anschließen, können dann aber auch ihren Gläubigen die beruhigende Zuversicht gewähren, daß sie nichts anderes lehren, als was die Apostel lehrten und in der Tradition der römischen Kirche für alle Zeiten aufbewahrt ist.

Fides vestra annuntiatur in universo mundo, sagt schon der Weltapostel von den Römern (Röm. 1, 8). Wie wunderbar sind diese Worte in Erfüllung gegangen, die geschrieben wurden zu einer Zeit, wo die römische Kirche noch das kleine, unbedeutende Senfkörnlein war! Sie haben Geltung für alle Zeiten, für die spätern noch mehr, als für die ersten christlichen Jahrhunderte. Denn während damals noch der römischen Kirche andere apostolische Kirchen mit ihrer Tradition, mit ihrer Succession der Bischöfe, mit ihrem hohen Ansehen zur Seite standen, ist Rom jetzt die einzige apostolische Kirche der Welt, und das Ansehen aller einzelnen apostolischen Kirchen ist auf sie als ein natürliches Erbe übergegangen und in ihr concentrirt. Es ist auch das eine Thatsache, welche zu denken gibt.

Digitized by Google

Berichtigungen und Zusätze.

Seite 19 Zeile 14 von unten ist statt des zu setzen der.
S. 28 Z. 8 von unten ist statt von zu setzen vor.
S. 29 Z. 1 von oben ist statt Philosophen zu setzen Philosophie.
S. 36 Z. 15 von oben ist statt von zu setzen vor.
S. 66 Z. 17 von oben ist statt von zu setzen an.
S. 67 Z. 18 von unten ist statt ihren zu setzen ihrer.
S. 70 Z. 12 von unten ist statt seinem Gegner zu setzen seinen Gegnern.
S. 77 Z. 20 von unten ist hinter Wahrheit hinzuzufügen gemäß.
S. 93 Anmerk. ist Z. 5 von oben statt οὗ zu setzen οἱ.
S. 104 Z. 10 von oben ist statt die Bezeichnung zu setzen ihre Bezeichnung.
S. 105 Z. 2 von oben ist hinter die ihm hinzuzufügen nahezu.
S. 130 Z. 8 von oben ist statt Philosophen zu setzen Philosophie.
S. 139 Z. 9 von oben ist statt nun zu setzen nur.
S. 265 Z. 3 von oben ist statt Tertullian zu setzen Tatian.
S. 266 Z. 8 von oben ist war zu streichen.
S. 282 ist Z. 12 hinter gemacht wurde als Note hinzuzufügen: Hieron. ep. ad Paulam, 33: in damnationem ejus consentit urbs Romana; ipsa contra hunc cogit Senatum, non propter dogmatum novitatem nec propter haeresim, ut nunc adversus eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant, et illo dicente omnes muti putabantur. — Später — in seinem Streite mit Rufin über die Orthodoxie des Origenes — urtheilte Hieronymus bekanntlich anders.
S. 297 Z. 1 und 2 von unten ist statt die eine Substanz zu setzen das eine Subject.
S. 313 Z. 5 von unten ist statt Widerglanz zu setzen Wiederglanz.
S. 327 Anmerk. Z. 4 von unten ist statt κρὸς zu setzen πρὸς.
S. 347 Z. 6 von oben ist statt Schlußformeln zu setzen Schlußformen.
S. 352 Anmerk. Z. 1 von oben ist zu setzen μὲν οὖν.
S. 385 Anmerk. 2 Z. 1 von oben ist statt eum zu setzen eum.
S. 389 Z. 4 von oben ist bei Eus. h. e. 4. 26 hinzuzufügen 6, 10.
S. 592 Z. 4 von oben ist statt nur zu setzen nun.

Digitized by Google

Register.

A.

Aberle 609. 660. 661.
Abgefallene 52.
Acesius 588.
Achillas, Erzb. von Alexandrien 498.
Achillas, Häretiker 534.
Adamantius 580.
ἀειγενὴς 503.
Aelia Capitolina 628.
Aeon 152.
Aeschines 259. 274.
Aetius 518. 546.
ἀγάπη bei Ignatius von Antiochien 588. 589 f. 690.
ἀγεννητογενὴς 503.
Agrippinus von Karthago 51.
Allegorie 28. 42 f.
Alexander von Alexandrien 38. 482. Ueber Arius und die Arianer 530 f. Arius beruft sich auf ihn 531 f. Ueber den Stammbaum des Arianismus 533 f. Prüfung seiner Angaben 534 ff. Sein Verhältniß zu Origenes, von dessen Lehre er die kirchliche Seite durchbildet 543 ff. Neben Hosius Präsident des Concils von Nicäa 566 ff.
Alexander von Jerusalem 455.
ἀλλοίωσις 354.
Aloger 24 f.
Ammonius 41. 412.
Ammonius von Thmuis 285.
Anaxagoras 450.
Ancyra, Synode 463.
Anicet 14.
ἀνόμοιος κατὰ πάντα 515.
Anonymus, der, bei Eusebius über die Artemoniten 48. 84 ff. 671.
Antiochien 453. 455.
ἀποδιυλισμὸς 688.
Apokalypse 25.
Apokatastasis 36. 43. 79.
Apologeten 136.
Apostel, gründen überall Kirchen 675. richten die Kirchenämter ein 676 ff.
Apostelgeschichte 638. Ihr Schweigen über die Reise Petri nach Rom 659 ff.
Apostelschüler, ihr Ansehen 607 ff.
Arcandisciplin 269.
Arianismus, vor Arius 134 ff. Sein Ursprung 482 ff. Verschiedene Angaben darüber 482 f. Kein zufälliger Ursprung 483 f. Sein Zusammenhang mit der Lehrentwicklung in Alexandrien 484 ff. Innere Krisis in Alexandrien seit dem Lehrschreiben des Papstes Dionysius 486 ff. Die Lehre der spätern Alexandriner bis auf Arius 487 ff. Athanasius und Photius darüber 487. Theognostus 487 ff. Pierius 494. Petrus 495. Rückblick auf die alexandrinische Lehrentwicklung 496 f. Der Arianismus ist der Wendepunkt dieser Lehrentwicklung 497 f.
Arius 38. 134. 428. 481. Frühere Lebensgeschichte 498. Seine dialektische Fertigkeit 499. Vielleicht an der Katechetenschule betheiligt 499. Vertreter der ältern alexandrinischen Lehre und deßhalb angegriffen 499. Conferenz, auf welcher er seine Irrlehre offen ausspricht 500. Von der Kirche ausgeschlossen 501. Die Parteibewegung 501. Seine Lehre 501 ff. Aus einer Zersetzung der origenistischen Lehre entstanden 502. Seine Bedenken gegen die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes 502 ff. Seine Kritik der Lehre des Bischofs Alexander 502 f. Schließt drei Meinungen über den Ursprung des Sohnes aus, und begründet darauf die seinige 503. Findet bei Alexander Ditheismus 503. Ueber das Werden des Sohnes 505 f. Nimmt zwei Klassen von Irrthümern in Bezug auf den Sohn an 506 f. Findet

Digitized by Google

bei Alexander in der Vereinigung dieser Irrthümmer den härtesten Widerspruch 507 ff. Gründet auf diese Kritik seinen Satz, daß der Sohn nicht gleich ewig und wesensgleich sei 509. Rechnet den Sohn zur Welt 510 f. Meint, der Ausdruck Sohn sei nach der hl. Schrift moralisch-bildlich zu verstehen 510 f. Der Sohn ist prädestinirt 511. Ueber γεννᾶν in Bezug auf den Sohn 511. Vorzüge des Sohnes nach Arius 512 ff. Er ist das vollkommenste Geschöpf und Gott 513 f. Aber mit Gott verglichen, bleibt er Geschöpf und ist ihm in Allem „unähnlich 514 f. Er erkennt Gott nicht vollkommen 515 f. Ist von ihm ganz getrennt 516. Monarchianischer Kern seiner Lehre 516. 518. Unterscheidung von Gott und Vater 516 f. Das Wesen Gottes unterschiedslose Einheit 517. Verwandtschaft seines Gottesbegriffes mit dem gnostischen und sabellianischen 518 f. Versucht mit einem Gottesbegriff, der den trinitarischen Gedanken schlechterdings nicht verträgt, dennoch denselben in Verbindung zu setzen 519 ff. Gott wird durch Schöpfung Vater 519. Sein Gottes- und Weltbegriff 520. Schiebt zwischen Beide den Sohn ein 521 ff. Lehrt einen doppelten Logos 521 f. Der Sohn hat nur den Namen Logos 522 und besitzt seine Herrlichkeit aus Gnade 523; ist das Schattenbild des göttlichen Logos 523 f. Seine Trinitätslehre 524 ff. Ueber den hl. Geist 524 f. Vergleichung seiner Lehre mit dem ältern Monarchianismus 527 ff. Sein Verhältniß zu Origenes 530 ff. Seine und seiner Anhänger Anmaßung und wissenschaftlicher Dünkel 530. Verhältniß zur Tradition 531 ff. Der geschichtliche Ursprung seiner Lehre 533 ff. Sie stammt weder aus der Lehre der Ebioniten und Artemoniten 535, noch aus der Lehre des Paulus von Samosata 535, sondern aus der wissenschaftlichen Tradition Alexandriens 536, namentlich der origenistischen Schule 537 ff. Nähere Darlegung seines Verhältnisses zu Origenes, von dessen Lehre er die unkirchlichen Elemente durchbildet 540 ff. Verhältniß zu Hippolytus 550.
Arles, Generalconcil 560 f. Synodalschreiben an den Papst Silvester 561 f. Vergleichung der Beschlüsse von Arles mit denen von Nicäa 589.
Aristophanes 252.
Aristoteles 88. 130. 452. 535.
Armellini 618.
Artemoniten, ihre Lehre 82. 132. Ihre Anklagen gegen die römische Kirche 84 ff. 116. Ihre Dialektik 88 ff. 346. Bericht des Hippolytus über sie 107. Ihr Rationalismus 357. Artemoniten und Ebioniten 535. 671.
Asceſe 12. 35. 130.
Asceten in Rom 389.
Athanasius 38. 411. 418. 425. 464 ff. 487. 528. 530. 533.
Athen 628 ff.
Athenodorus 454.
ἀτμὶς 423.
Atomisten 450.
Auctorität, Nothwendigkeit derselben 602 f. 606 ff. — der Apostelschüler 607 ff. — der hl. Schrift 610 ff. — der Kirche 612. — der apostolischen Kirchen 613 f. — der römischen Kirche 614 ff.
Auferstehung Christi 35. 36.
Augustinus 257. 528.
Aurelian 462. 481.
αὐθεντία 618 ff.

B.

Babylon = Rom 640.
Basilius 269. 430. 437. 467 f.
Baur 85. 143. 412 f. 434. 673. Seine Ansicht über den Ursprung der katholischen und der römischen Kirche 632 ff. 636 ff. Ueber den neutestamentlichen Kanon 638. Ueber den Galaterbrief 635. 645 f. Ueber die Apostelgeschichte 638. Ueber die apostolischen Väter 638. Ueber Justin 639. Ueber den ersten Brief Petri 640. Kritik seiner Ansicht 641 ff. Ueber den Ursprung der römischen Kirche 657 f. Ueber ihren ursprünglichen Charakter 671 ff. Ueber das Martyrium des hl. Petrus 673 ff.
Beausobre 142.
Beryllus 454.
Bigamie der Kleriker 63 ff. 291.
Blastus 406.
Bücher, symbolische 654.
Bühnenfreiheit 252.
Buße 7. 8. 47. 54. 58 f. 112. 146. 280. 291 ff.
Bußedict 54. 56 f. 59 f. 146. 295.

C.

Cäcilian von Karthago 551. 560. 564.
Cajus 259. 266. 631.
Calixt 653.

Digitized by Google

Candidus 287.
Cerdo 47.
Cerinth 11. 13.
Chiliasmus 9. 11. 12. 22.
Chrestus 628.
Christenthum, seine Verbreitung in den großen Städten 658.
Claudianus 560.
Clemens von Alexandrien, seine Gnosis 29 ff. 631.
Clemens von Rom 46. 87. 124. 632. 673. besonders 682 ff.
Clementinische Homilien 635 f. 665. 668. 670. 672.
Cölibat der niedern Kleriker 63. 64 f.
compati (von Vater und Sohn) 229.
Conferenz, Eisenacher 656.
Conföderationstheorie 656.
Concilien s. Synoden.
Consensus-Union 652. 655.
Constantin 552 ff. Sein Verhältniß zur katholischen Kirche 555 ff. Fordert den Papst Miltiades zum Urtheil in der donatistischen Sache auf 556. Richtet sein Augenmerk besonders auf die römische Kirche 557. Beruft das Concil von Arles 560. Versucht die durch den Arianismus gestörte kirchliche Einheit herzustellen 563 f. Beruft das Concil von Nicäa 564. Empfiehlt das Glaubensbekenntniß des Eusebius von Cäsarea, will aber das Homousios hinzugefügt wissen 576 ff.
Constitutionen, apostolische 669.
Cornelius von Rom 49. 388.
Cyprian 7. 49. 51. 52. 402.
Cyriakus 560.

D.

De la Rue 284.
Demetrian 453. 480.
Demetrius von Alexandrien 37.
Demiurg 13. 19. 79.
διαιρεῖν 335. 355. 365 f. 505.
διδασκαλεῖον 108 f.
διδασκαλία ἀνατολικὴ und ἰταλιωτικὴ 111.
Dionysius von Alexandrien 37. 41. 43. 134. 411 ff. Die kirchliche Partei gegen ihn 412. Ihre Anklagen 413 ff. Papst Dionysius stimmt ihnen bei 414. Seine Ankläger keine Origenisten 415. Ursprung dieser kirchlichen Partei 416 f. Die Schule des Origenes in Alexandrien, ihr Ditheismus und Tritheismus 417. Die Briefe des Dionysius 418. Verlauf seines Streits 418 ff. Gibt beruhigende Erklärungen 421 f. Inhalt derselben 422 ff. Ehrenrettung des Dionysius durch Athanasius 425 ff. Die Arianer zählen ihn zu den Ihrigen 428, wogegen ihn Athanasius vertheidigt 428.
Dionysius von Korinth 49 f. 631.
Dionysius von Rom 39 f. 49. 50. 135. 185. 334 ff. 412. Hält eine Synode gegen die Alexandriner 432. Sein Lehrschreiben 432 ff. Bestätigt die Klagepunkte der Gegner des Dionysius von Alexandrien 434. Dehnt sie auf die ganze Katechetenschule aus 434 f. Anlage seines Schreibens 435. Zuerst gegen die Sabellianer 436 f. Zweitens gegen die tritheistische Hypostasenlehre der alexandrinischen Katecheienschule 437 ff. Macht drittens die kirchliche Lehre von der Einheit Gottes geltend 439 ff. Handelt besonders vom Ursprunge des Sohnes 441 ff. Faßt seine Lehre kurz zusammen 443 f. Epochemachende Bedeutung seines Lehrschreibens für Vergangenheit und Zukunft 444 ff.
Disciplin, römische und montanistische 71 ff.
Ditheismus 13. 19. 40. 80. 81. 98. 100. 103. 105 f. 116. 123. 135 f. 137. 148. 151 ff. 167 ff. 300. 458 ff.
Döllinger 24. 93. 104. 108. 109. 142. 145. 178. 231. 268. 274. 277. 279 ff. 631. 658 f.
δόγμα 437.
Dogma und Schullogik 345 ff.
δογματιστὴς 389.
Domnus von Antiochien 462. 480.
Domnus von Stridon 564.
Donatisten 77. 551. 562.
Dorner 369. 379. 423. 434. 458. 505.
Dreifaltigkeit 449 ff.
Drey 688.

E.

Ebioniten und Artemoniten 535. 671.
Ebionitismus 635 f.
Ehe 67. 71 ff.
Ehebruch 52.
Eigenschaften Gottes nach den Patripassianern 351 f.
Einheit der Kirche 550 ff.
Einzelkirchen, die bedeutendsten in den ersten drei Jahrhunderten und ihr Verhältniß zur römischen Kirche 3. 4.
Ekstase 274.
ἕξις 350.
ἑκτὸν 350.
Eleaten 450 f.
Eleutherius, Papst 144.
Emanationslehre 18. 78. 150 f.
Enkratiten 106.
Entwicklung, geschichtliche, Begriff derselben 647 f.
Epigonus 83. 115. 144.
Epikureer 452.

Digitized by Google

ἐπίνοια 355. 365. 503.
ἐπινομὴ 684.
Episcopus und Presbyter promiscue 677. 685.
ἐργή 503.
Eschatologie 43.
εὐαγγέλιον σαρκικὸν und πνευματικὸν 102.
εὐδοκεῖν 349.
Eugenius 560.
Euklides 88.
Eunomius 269. 312. 518. 546.
Euphranor 41. 412.
Eusebianer 572 f.
Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker 284. 665. Sein Glaubensbekenntniß 575 ff. Findet das Homousios in der Tradition 580 f. Seine Heuchelei 581.
Eusebius von Nikomedien 481. 502. 509. 511.
Eustathius von Antiochien, neben Hosius Präsident des Concils von Nicäa 566. 568.
Evolutionslehre 78.
Ewigkeit der Welt 34. 36. 37 f.
Exoukontianer 481.

F.

Fabian 282.
Fabius von Antiochien 49. 388.
Fabricius 142. 387.
Fastendisciplin, römische und montanistische 72 ff.
Felix I. 459. 480.
Feuardent 616.
Firmilian 16 f. 52. 99. 282. 454. 605.
Fleischessünden 296.
Florinus 406.
Frohschammer 463.
Fuscianus, Stadtpräfect 247.

G.

Gagnäus 387.
Galenus 88. 130.
Galerius 552.
γενητός 420.
Geist, heil. 262 ff. 268 ff. 271 ff.
Gennadius 257.
γεννᾶν 511. 579.
γέννησις 442.
Gerbert 370.
Geschichtsphilosophie 11. 22. 26. 261 ff.
Gieseler 619.
Gnosticismus 19. 27 f. In Rom 47. Lehre 78 ff. 150. Die gnostischen Sekten als Nebenkirchen neben der wahren 599 ff.
Götzendienst 52.
Gott, Unterscheidung eines in sich verborgenen und sich nach außen offenbarenden 131 f.; eines unsichtbaren und sichtbaren 210. 378. s. auch Logos und Ditheismus.
Grabe 615.
Gregor, der Thaumaturge 454.
Gregor von Nyssa 492.
Griesbach 619.

H.

Hänell 141.
Hefele 458. 481. 490. 565. 572. 580. 595. 685.
Heidenchristenthum 634 ff.
Helenus 455.
Heraklas von Alexandrien 37. 284.
Herakleon 304.
Heraklit 130. 164. 216. 347. 450 ff.
Hergenröther 618.
Hermas 48. 50. Ueber die Buße 53. 112. Ueber die Gottheit des Sohnes 81. 86. Ueber die Incarnation 124. Prophet 605. 606. 673.
Herodes Agrippa 660 ff.
Hieronymus 143. 287. 371. 402 ff. 665.
Hilarius 469 ff.
Hippolytus 48. 51 ff. 58 f. 62. Seine Anklagen gegen die Lehre des Kallistus 90 ff. Hippolytus und die römische Schule 104 ff. Verhältniß zu Irenäus 104. 270; zu Philo 104; zu Tatian 105 ff. Macht die Lehre der römischen Schule gegen Zephyrinus geltend 117. Gegenüber den verschiedenen Klassen von Monarchianern 132. Sein Ditheismus 137 ff. Verhältniß zu Noetus und Sabellius 141 f.; zum Gnosticismus 142; zu Tertullian 142 ff. Gegenbischof gegen Kallistus 147. Ueber μερισμός 196 ff. Sein Verhältniß zum Montanismus 259 ff. 268 ff. Sein Zusammenwirken mit Tertullian 275. Sein Verhältniß zu Origenes 276 ff.; zu Arius 550. — 618 f.
Homousios 413 f. 418. 420. 507. 576 ff. — Auf der dritten Synode von Antiochien verworfen 463 ff.
Honorius I. 370.
Hosius in Alexandrien 564. 568 ff. Sein Vorsitz auf dem Concil von Nicäa 565 ff. Sein Einfluß daselbst 567 f. Sein Verhältniß zu Constantin 570. 578.
Hug 660.
Hymenäus 455.

I.

Identitätsphilosophie 165.

Digitized by Google

ἴδιον 350.
ἰδιότης 319. 367 f.
Idololatrie 296.
Jerusalem 628 ff.
Ignatius von Antiochien 21. 50. 124. 607. Ueber den Primat der römischen Kirche 687 ff.
Ikonium, Synode 51.
Johannes, Apostel 24. 304. Sein Evangelium in Rom 102 f. Begleitet Petrus nach Rom 659. 669.
Incarnation 119 ff. 206 ff. 217 ff.
Irenäus 1. 12. 20. 22. 185. 202. 277. 406 ff. Seine Kritik des Gnosticismus 598 f. 631. Ueber den Primat der römischen Kirche 1. 598 ff. besonders 614 ff. 625 f.
Judenchristen in Kleinasien 11. 12.
Judenchristenthum 634 ff.
Justin 105. 639. 665 f. — Vorsteher der römischen Schule 108. 111.

K.

Kallistus 48. Seine Stellung zur Ketzertaufe 51 f. Bußedict 59 f. Absetzung der Bischöfe 62 f. Ueber den Cölibat 63 ff. Sein Begriff der Kirche 65 f. Kallistus nnd die Patripassianer 90 ff. Verhältniß zu Zephyrinus 91. Seine Erklärung gegen die Patripassianer 92. Wird Papst 92 f. Seine Glaubensformel 93 ff. 119. 126. Seine wahre Lehre 95 ff. 120 ff. Ihre Mißdeutung durch Hippolytus 96 ff. 121. 125. Vergleichung mit Hippolytus 101. Seine Schule 108 f. 112 f. Seine Lehre gegen den Ditheismus des Hippolytus gerichtet 123. Bedeutung derselben für die Zukunft 128 f. Bedingungen, unter denen seine Lehrform sich bildet 129 ff. Kallistus und die Wissenschaft in Rom 131. Kallistus und Praxeas 231 ff. Seine frühere Lebensgeschichte 247. Sein Verhältniß zum Montanismus 257. 266 ff. Kallistus und die Wissenschaft 357.
Karpophorus 247.
Katechetenschule, alexandrinische 26. 185. 334 ff. s. auch alexandrinische Kirche, Dionysius von Alexandrien, Theognostus, Pierius, Arius.
Katholik 370.
κήρυγμα 437.
Ketzertaufe 7. 8. 16 f. 50 ff. 561.
Kirche, Begriff derselben 65 f. 144. 291. Zustand derselben im Anfange des vierten Jahrhunderts 551 ff. Hierarchische Gliederung 552. Ihre Stellung zum Staate seit Constantin 552 ff. Die Freiheit der Kirche und ihre Gefahren 554. Die Einheit der Kirche und die Einheit des römischen Reichs 555 ff.
Kirche, afrikanische. Ihre Eigenthümlichkeit 5 ff. Die in ihr erörterten Fragen 5. 7. Der afrikanische Volksgeist 6. Das Christenthum als neues Lebensprincip 7. Ihre rigoristischen Auswüchse 8. Taufe 8. Buße 8. Heiligkeit der Kirche 9. Montanismus 9. Chiliasmus 9. Begriff der Kirche 9 f.
Kirche, die alexandrinische. Ihre Eigenthümlichkeit S. 25 ff. Ihre Beweglichkeit und speculative Begabung 26. Schule 26. Daraus entspringende Gefahren 27. Ihre Gnosis 29 ff. Krisis 37 (s. auch Ursprung des Arianismus). Katechetenschule vom Papst getadelt 434 f. (s. auch Dionysius von Rom). Bodensatz häretischer Gnosis 40. Die kirchliche Partei in Alexandrien 41. 412 ff. Kampf gegen Sabellius 411 f.
Kirche, katholische. Ihr Ursprung nach Baur 632 ff.
Kirche, kleinasiatische. Ihre Eigenthümlichkeit 10 ff. Gnosis 11. Jüdisches Element derselben 11. Prophetenthum 12. Chiliasmus 12. Rigorismus 12. Ascese 12. Zusammenhang mit der griechischen Philosophie 12 f. Das Traditionsprincip 13. Osterstreit 14 ff. Monarchianische Häresie 18 ff.
Kirche, römische. Ihr Primat 1. Ihr Traditionsprincip 15. 114. Ihre Osterfeier 15. Quellen 46 ff. Wohlthätigkeitssinn 49 f. Behandlung der praktischen Fragen 50 ff.; der wissenschaftlichen Fragen 78 ff. Rom und die Gnosis 78. Doppelte Lehrform in Rom zur Zeit des Kallistus 114. 204. Ursprung der monarchianischen Streitigkeiten in ihr 118. 356. Rom nnd die Wissenschaft 357. 369 ff. (s. auch römische Schule) Charakteristik 557. 691 ff. Ihre Einheitsbestrebungen 559 ff. Rom und das Concil von Nicäa 563 ff. Irenäus über ihren Primat 1. 614 ff. Ihre Eigenschaften nach Irenäus 622. Ihr eigenes Bewußtsein um den Primat 623 f. Ihr Ursprung 628. 631. 640 ff. 658 ff. Von Baur als Sage behandelt 632. Ihr conciliatorisches Interesse nach Baur 640 f. Kritik seiner Ansicht 641 ff.
Kirchen, apostolische 591 ff. 675 ff.
Kirchengeschichtsschreibung, protestantische 642. 652.
Kleomenes 23. 91. 108. 115. 211 ff. 309.
Korinth 683 f.

Digitized by Google

Kritik, innere und äußere 643 ff.
κτίζειν (Sprüchw. 8, 22.) vom Sohne 443. 491.
Kuhn 142. 159. 183. 269. 374. 413. 430 f. 458. 469. 471 f. 491. 503. 505. 525.
Kunstmann 631.

L.

Leo, Abt 370.
Leo I. 369.
λειτουργία 685.
Libellus haeresum 255.
Lipsius 21.
Logos 33 f. 91. 98. 100. 173 ff. 202. λ. ἐνδιάθετος und προφορικός 116. 136. 138. 360. 417. 428. 473. 522.
Logoslehre in Rom 102 f.
Logoslehre, nominalistische 359 f.
Lucian 481. 533. 536.
Luther 656.

M.

Maaßen 595.
Macedonius 402.
Makarius von Jerusalem 566.
Malchion, Presbyter 480.
Marcellus von Ancyra 482.
Marcia 238.
Marcion 47. Ditheist 135.
Marcionitismus 40. 635.
Marcus von Calabrien 564.
Marinus von Arles 556.
Massuet 615.
Maternus von Köln 556.
Maximilla 68. 274.
Maximus 454.
Maximus von Alexandrien 480.
Melanchthon 653.
Melchiades (Miltiades) Papst 77. 556.
Meletius und meletianisches Schisma 551. 587 f.
μερίζεσθαι und μερισμὸς 105. 119. 184 ff. 323 f. 334. 420. 431 f. 437 f.
μετοχή 313. 523.
Möller 33. 365. 668 f.
μοναρχία 437.
Monarchianer 129. Die Gegner der römischen Einheitslehre 133 ff. Die Monarchianer Tertullians 147 ff. Ihre Lehre von der Einheit Gottes 160 ff.; von der Incarnation 208 ff. Vergleichung derselben mit der Lehre der römischen Kirche 211 ff. Begründung ihrer Lehre von der Incarnation aus der hl. Schrift 221 ff.
Monarchie Gottes 18 ff. 34. 81 f. 90. 113. 137. 148. 153 ff. 439 f.
Monogamie 64.
μονὰς 517.
μονάζειν 389.
Montanismus 9. 13. 22. In Rom 68. 144. Zusammenhang mit den monarchianischen Streitigkeiten 145 ff. 259, mit dem Patripassianismus 257.
Montanus 68.
Mord 52.
Mosheim 284.

N.

Natalis 107.
Neander 149. 233. 284. 388. 615.
Nepos 43 f.
Neuplatonismus 26. 130. 452 f.
Nicäa, erstes allgemeines Concil 2. Von Constantin berufen 564. Vorsitz 564 ff. Die dogmatischen Beschlüsse 571 ff. Parteistellung der Bischöfe 571 f. Es verwirft die Schlagwörter der Arianer 572. Versucht die Gottheit Christi in biblischen Ausdrücken auszusprechen 572 ff. Der Versuch scheitert 574 f. Das Glaubensbekenntniß des Eusebius von Cäsarea 575 ff. Constantin will das Homousios hinzugefügt wissen 576 f. Verhandlung über den Sinn des Homousios und weitere Zusätze zum Glaubensbekenntniß 577 f. Beschluß über die Osterfeier 582 ff. Ueber die Schismatiker 587 ff. Ueber den Primat des Papstes 3. 589 ff. Ueber die Patriarchalgewalt 590 ff. Grund dieser Einrichtung 591. Darin wurzelt auch der Primat der römischen Kirche 596 ff.
Nicasius von Dijon 564.
Nikomas 455.
Noetus 18 ff. 83 f. 91. 132. Zeit seines Auftretens 405.
Nominalismus 164. 347. 351. 356 f.
Novatian 48 f. 60 f. 347. Angebliche Schrift über die Trinität 371 ff. Verhältniß zur römischen Kirche 372 ff. Zu Tertullian 375 ff. Ueber die Einheit Gottes 376. Sein Ditheismus 377. Ueber den hl. Geist 379 f. Sein Antimontanismus 380. Ueber die οἰκονομία 380. Keine äußere Abhängigkeit von Tertullian 381 ff. Seine angebliche Schrift kein Auszug aus Tertullian 382. Verwandtschaft seiner Lehre mit der des Hippolytus 383 f. Divergenz von Hippolytus, wie von Tertullian 385 f. Gründe für und gegen die Autorschaft Novatians 387 f. Dialektischer Charakter der Schrift von der Trinität 388. Novatians angebliche Philosophie 388. Inhalt der ihm beigelegten Schrift 390 ff. Sie ist ge-

Digitized by Google

richtet gegen Artemoniten und Patripassianer 390. Ihr Verfasser ist in Rom zu suchen 391. Zeit ihrer Abfassung 391 f. Ihr Verfasser ist ein Anhänger der Vermittelungstheologie des Hippolytus 392, und steht im Gegensatz zur römischen Kirchenlehre 393 f. Ist des Ditheismus beschuldigt 395. Spuren eines directen Angriffs auf Zephyrinus und Kallistus 395 ff. Polemik gegen eine einzelne Persönlichkeit (Kallistus) 398 ff. Schilderung kirchlicher Mißstände 399 f. Das Werk, eine Streitschrift zu Gunsten des Hippolytus 401. Die äußern Zeugnisse über diese Schrift 402 ff. Ihr Verhältniß zu Irenäus 406 ff. Resultat 410.
Novatianer 404. 588.
Novatus und Novatian verwechselt 473.

D.

οἰκονομία 26. 90. 101. 103. 105. 131 f. 136 f. 145 f. 148. 150. 262. 380.
ὀνόματα 355. 366.
Origenes 35 ff. Verhältniß zur römischen Kirche 39. 131. 134. 145. Origenes und die römischen Streitigkeiten 276 ff. Seine Reise nach Rom 278 f. Commentar zum Ev. Joh. 279. Seine Parteistellung zu Hippolytus und Kallistus. Döllinger darüber 279 ff. Verurtheilung durch alexandrinische und römische Synoden 282. Kirchliche Stellung und Polemik gegen Episcopat und Primat 283 ff. Zweite Vertreibung aus Alexandrien 284 ff. Erste Verurtheilung 285 f. Charakter seiner Polemik 288. Habsucht und Stolz der Bischöfe 288 ff. Polemik gegen die römische Kirche 291 ff. Ueber die Schlüsselgewalt 292 f. Ueber die Tradition 296 f. Gegen das Dogma der römischen Kirche 297 f. Bundesgenosse des Hippolytus in dieser Polemik 298. Aber Gegensatz gegen Hippolytus in der Lehre von den göttlichen Personen 299. Die von Origenes bekämpften Monarchianer und Ditheisten 300 ff. Ist gegen eine falsche Einheits- und Unterscheidungslehre 300. Mittlere Richtung zwischen diesen Gegensätzen 300 f. Ihr kirchlicher Charakter 301 f. Aufgabe des Theologen 301. Origenes gegen beide Parteien 302 ff. Vier Arten der Gotteserkenntniß nach ihm 302 f. Läugnet die Wesensgleichheit des Sohnes und polemisirt gegen diese Lehre 303 ff. Diese Polemik nicht gegen Häretiker 303; vielmehr gegen Rom 304 f., wie gegen Hippolytus 305. Polemik gegen die Lehre des Kallistus 306 ff. Ueber die Zeugung des Logos 307 ff. Verschiedenheit des Logos vom Vater 309. Ueber das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur 309 f. Polemik gegen die kirchlichen Monarchianer 311. Dreifache Unterscheidung im Begriffe Gottes 312. 342. Verschiedenheit des Sohnes vom Vater 312 f. Platonismus des Origenes 312 f. Ueber die Einheit Gottes nach der hl. Schrift 315. Einheit des Willens zwischen Vater und Sohn 317. Geringere Herrlichkeit des Sohnes 318. Wesensunterschied des Sohnes, ähnlich wie bei Hippolytus 319. Dessenungeachtet Polemik auch gegen Hippolytus 320 ff. Kein zeitlicher Ursprung des Logos 320. Gegen die einseitige Logoslehre 321 f. 341. Ursprung des Sohnes aus dem Willen des Vaters 322. Gegen den Ursprung des Sohnes durch μερισμός 323 f. Ueber die Incarnation 325 ff. Sein Urtheil über die Lehrstreitigkeiten in der römischen Kirche 326 ff. Der eigene Standpunkt des Origenes; seine Vermittlungstheologie 328 ff. Mangel an innerer Einheit 329. Ditheismus 329 ff. Sein bewußter Gegensatz gegen die Kirchenlehre 332, und zwar gegen die römische Kirchenlehre 333 f. Urtheil der römischen Kirche über ihn 334 ff. Sein Begriff eines μερισμός in Gott 336 ff. Sein Platonismus 339 f. 363 ff. Schlußurtheil über seine Lehre 343 f. Origenes über die nominalistisch-stoische Grundlage des Patripassianismus 354 ff. 359 f. Logischer Sprachgebrauch des Origenes 366 ff. Verhältniß zu Arius 540 ff.; zu Alexander 543 ff.
Osterstreit 14 ff. 22. 23. 75 ff. 551. 561. 562. 582 ff.
οὐσία 366. 568 ff. 579.

P.

Pamelius 381.
Pamphilus 285.
Pantänus 29.
Papias 12. 609.
Parmenides 450 f.
Pastoralbriefe 677.
Patripassianer 83. 148.
Patripassianismus, sein Zusammenhang mit dem Montanismus 257 ff.; mit dem Stoicismus 347 ff. Ueber die Eigenschaften Gottes 348. 351 ff. Ueber den Ursprung der Welt 358. Läugnung der Ideenlehre 361.

Digitized by Google

Paul von Samosata 453 ff. Chronologie 454. Zusammenhang seiner Häresie mit den alexandrinischen Streitigkeiten 454 ff. Seine Gegner Origenisten 454 ff. Strenger Monarchianer 455. Verhältniß zur römischen Kirche 455 ff. Unterscheidet zwischen der ältern und spätern Tradition der römischen Kirche und geht auf den Standpunkt der Artemoniten zurück 456 ff. Seine Scheu vor Ditheismus 458, den er der römischen Kirche vorwirft 461. Die dritte Synode von Antiochien verwirft gegen ihn das Homousios 463 ff. Athanasius 464 ff. Basilius 467 f. Hilarius 469 ff. über diese Verwerfung. Angeblicher Sabellianismus des Paul 471 ff. Seine Lehre 475 ff. Seine Doppelzüngigkeit 479. Synoden gegen ihn 479 f. Abgesetzt 480 f. Das Concil von Nicäa über die Aufnahme seiner Anhänger 588.
Paulus, Apostel, und Simon Magus 635. Seine Missionsthätigkeit im Verhältniß zur petrinischen 664 f.
Pentapolis 41. 411.
persona 569.
Personen in der Trinität 141. 162. 568 ff.
περιγραφή 319. 336. 367.
περιχώρησις 315.
Petavius 387.
Petrus, Apostel, organisirt die antiochenische Kirche 661; geht nach Rom 661 ff. Grund dieses Entschlusses 663 f. Petrus und Simon Magus 665 ff. Sein Tod in Rom 673 f. Sein Primat unter den Aposteln 680 ff.
Petrus von Alexandrien 495 f. 498.
φιλαυτία als Princip der falschen Gnosis 29.
Philastrius 257.
Philippus, Bischof von Thmuis 285.
Phillips 595.
Philo 26. 28. 104.
Philosophie, ihr Einfluß auf die Lehrentwicklung 345 ff. 368.
Philostratus 130.
φωνή 359.
Photinus 482.
Photius 32. 285. 470. 487.
Pierius 38. 470. 494. 499.
πλάσις 442.
Plato 27. 452.
Platonismus des Origenes 313. 339 ff. 361 ff. 363 ff.; bei Hippolytus und Tertullian 362 f.
Plotinus 110. 130 f. 186 ff.
πνεῦμα vom Sohne gebraucht 86 f. 94 f. 99. 103. 117. 120. 307. 460.
ποιεῖν 579. ποίημα 421. 442.
Polykarp 14. 608.
Polykrates 15 f.
Polytheismus 450.
Pontian 282.
Porphyrius 42. 368.
portio bei Tertullian 182 ff. 221.
Präexistenz der Seele 34. 36.
Prantl 88. 349 ff.
Praxeas 68. 144 f. 157 f. Praxeas und Kallistus 231 ff. 234 ff. Tertullians Polemik gegen ihn 246 ff.
Prepon 40. 81.
Presbyter in der Bedeutung von Kirchenlehrer 603 f.
Primat Petri 57 f. 291. In der apostolischen Kirche begründet 678 ff. 680 ff. 693 ff.
principalitas der römischen Kirche 618 ff.
Prisca (Priscilla) 68. 274.
προβολή 152. 287. 324. 359. 503.
Proclus 455.
Proculus 59. 266.
προκαθῆσθαι 689.
Prophetenthum 12. 13. 603 ff.
προφορά 359 f.
πρόσωπον 85. 569.
πρός τι πῶς ἔχοντα 350 f.
πῶς ἔχον 350.

Q.

Qualität 350.

R.

ratio 173.
Redepenning 280. 284. 286.
regula fidei 136. 150 f. 158. 444.
Reticius von Autun 556.
Rhodon, Vorsteher der römischen Schule 112. 113.
Richtschnur für die Auslegung der hl. Schrift 611.
Ritschl 637.
Rom, religiöser Aufschwung und Religionssynkretismus 130 f. Mittelpunkt der monarchianischen Lehre 230. Verhandlungen über den Montanismus 257 ff., besonders 265. Ausdehnung der hier geführten Streitigkeiten 276 f. Synode 282. 432 f. Mittelpunkt der kirchlichen Einheit 550 ff. Die älteste Kirche 627 ff. Seine welthistorische Stellung 628 ff. Vergl. römische Kirche und Primat.
Rufin 402 f.

S.

Sabellianer in der Pentapolis 37. 41. 411 ff. 431.

Digitized by Google

Sabellianismus 40. 83. 132.
Sabellius 23. 37. 83 f. In Rom 92. 130. 132. Zeit seines Auftretens 405. 411. Excommunicirt 93.
Sacramente 8. 9.
Sardinien, Bergwerke 247.
σχέσεις 301. 360.
Schleiermacher 149. 356. 652. 653.
Schöpfung 138. 177.
Schule, als Grundlage der häretischen Gnosis 110 f.
Schulen, im römischen Reich und in Rom 109 f.
Schule, alexandrinische s. Katechetenschule.
Schule, römische 104 ff. 108. Reihenfolge ihrer Lehrer 111; ihr Lehrtypus 113. Ueber Incarnation 211 ff.
Schule, Tübinger 633 ff. s. Baur.
Schullogik, ihr Einfluß auf die Bildung der monarchianischen Lehrbegriffe 345. Die peripatetische Logik Grundlage bei den Artemoniten 88. 346. Die Logik der Stoiker Grundlage bei den Patripassianern 347 ff. Die platonische bei Hippolytus, Tertullian und Origenes 361 ff.
Schwarz 653. 655.
Schwegler 637.
Seelenwanderung 36.
Sekten, protestantische, über die Bildung einer neuen Kirche 656.
Semler 234. 653.
Septimius Severus 130.
sermo 173.
Silvester, Papst 560. 564.
Simon Magus, Gegenstand der Sage 665 ff.
Simonianer in Rom 667.
Simplicius 360.
Sklaverei 67 f.
σοφία 152.
Spener 653.
spiritus vom Sohne gebraucht 203. 221. s. πνεῦμα.
Stephan, Papst 16. 49. 51 f.
Stieren 619.
Stoicismus 164.
Stoiker, ihre Logik 349 ff. Ihr Nominalismus 351. Ihre Lehre von Gott 452.
substantia 569.
Suetonius 627 f.
σύγχυσις 354.
συμβεβηκότα 350.
συμπεπονθέναι vom Vater und Sohn 229.
συναγέννητος 503.
συναΐδιος 495. 500.
συναλιφή 475.
συνάφεια 423.
Symbolum, apostolisches 136. Symbol der Synode von Antiochien v. J. 269 gegen Paul von Samosata 458 ff. Nicänisches 575 ff. Symbole der Consensus-Union 655. s. regula fidei.
Synnada, Synode 51.
Synoden 560 ff.
Syzygie 636.

T.

Tatian 105. Vorsteher der römischen Schule 111. 113. 184 f. 194 f. 204.
Tendenzschriften in der apostolischen Zeit — nach Baur 648 ff.
Tertullian, über die kirchliche Zerrüttung bei den gnostischen Sekten 47. 48. 599 ff. Ueber das Bußedict des Zephyrinus 54. 56 f. Ueber den Primat 58. 626 f. Montanismus 69 f. Seine gegen Rom gerichteten Schriften 70 f. Verhältniß zu Hippolytus 142. 157; zur römischen Kirche 143 f. Seine Gegner in der Trinitätslehre 147 ff. Zwei Klassen derselben 149 f. Schrift gegen Praxeas 147. Seine Selbstvertheidigung gegen Ditheismus 151 ff. Sein Begriff der Monarchie Gottes 153 ff. Kritik desselben 154 ff.; durch seine Gegner 156 ff. Seine Dialektik 164. Verhältniß zu den Patripassianern 167. Sein Ditheismus 172 ff. Anschluß an Hippolytus 201. Wechsel in seiner Lehre von der Monarchie Gottes 203 f. Ueber die Incarnation 206 ff. Grundsatz für die Auslegung der hl. Schrift 223. Charakter seiner Polemik 250 ff. Verhältniß zum Montanismus 257 ff. Geschichtsphilosophie 261 ff. Zusammenhang derselben mit der Trinitätslehre 263 ff. Tertullian und der Protestantismus 264 f. Zusammenwirken mit Hippolytus 275. Ueber die Logik der Patripassianer 164. 356. Ueber ecclesia principalis 620 ff.
Theodotus, Häretiker 18. Lehre 82.
Theognostus 38. 487 ff. 498.
Theophanie 122. 136. 167 ff. 378.
Theophilus 455.
Theophilus von Alexandrien 284.
Theophilus von Antiochien 178.
Theophrast 88. 130.
Theoteknus 454.
Thiersch 616.
Tillemont 284.
Thmuis 285.
Toleranzedicte 552 ff. Toleranzedict von Mailand 553. 554 f.
Tradition, altrömische, über die Gottheit des Sohnes 86 f. 99. s. πνεῦμα und spiritus.

Digitized by Google

Traditionsprincip in der kleinasiatischen und römischen Kirche 13 ff. 15 ff. 23 f. 296 f.
Traditoren 560. 666.
Trinität 37. 449; arianisirende 133 f. 139; des Origenes 281; des Arius 524 ff.
Tritheismus 40. 81. 135. 148. 334 ff. 412 f. 437 f. 482.
Tübinger Schule 633 ff. s. Baur.
Turrianus 458.

U.

Uhlhorn 535. 673.
Union 633. 636 ff. 652 ff.; preußische 654; bekenntnißlose 655.
Unitarier s. Monarchianer.
ὑπογραφὴ 367.
ὑποκείμενον 350. 354 f.
ὑπόστασις 350. 351. 359. 366 ff. 568 ff.

V.

Väter, apostolische 638 ff. 648 ff.
Valentinus, Analogie seiner Lehre mit der des Hippolytus 139; mit der des Tertullian 152 f.
Vereinigung, hypostatische 128.
Verfolgung, decische 389.
Vermittlungstheologie 633.
Victor, Papst 15. 69. 267.
Vitus und Vincentius 564; führen mit Hosius zusammen den Vorsitz in Nicäa 565 ff.
Volkmar 256.

W.

Wahlfreiheit 36.
Wattenbach 370.
Welt, Reihefolge der Welten 35. Ewigkeit der Welt 90. 134. Ideal- und Realwelt verschieden 139 f. Mehrheit der Welten 153.
Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes 140. s. Homousios.
Wille Gottes 197 f. 375 f. 384.
Wissenschaft, christliche, ihr Ursprung und Verhältniß zur alten Philosophie 446 f. Ihr vorzüglichstes Problem das Wesen Gottes 447 ff. Verdienste der römischen Kirche dieser Wissenschaft gegenüber 449 f. Die Lehre von Gott in der griechischen Philosophie 450 ff. Lehre der Eleaten 451; des Heraklit 451 f.; des Plato und Aristoteles, der Stoiker und Epikureer 452; der Neuplatoniker 453. Vollendung durch die christliche, namentlich römische Kirche 453.

X.

Xenophanes 450.

Z.

Zenobia 481.
Zephyrinus, Papst. Sein Bußedict 54 ff. 146. Zephyrinus und der Montanismus 69. 145. 257 ff. Zephyrinus und die Artemoniten 84 ff. Charakteristik durch Hippolytus 91. 609. Erklärung gegen den Ditheismus 92. Vertreter der altrömischen Tradition 114. Widersprechende Anklagen gegen ihn 116. Zephyrinus und die Wissenschaft in Rom 131. 157. 357. Seine Glaubensformel 303.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

F. Schneider
Buchbinderei
BAMBERG

Digitized by Google

Digitized by Google